

celui qui y participe aujourd'hui doit tenir une bonne couche de mentalité populacière. » (52)

« Maxime : ne fréquenter personne qui soit impliqué dans cette fumisterie effrontée des races. » (53)

« C'est pour moi », écrit Nietzsche à sa sœur, « une question d'honneur que d'observer envers l'antisémitisme une attitude absolument nette et sans équivoque, savoir : celle de l'opposition, comme je le fais dans mes écrits. On m'a accablé dans les derniers temps de lettres et de feuilles antisémites ; ma répulsion pour ce parti, (qui n'aimerait que trop se prévaloir de mon nom !) est aussi prononcée que possible, mais ma parenté avec Förster et le contre-coup de l'antisémitisme de Schmeitzner, mon ancien éditeur, ne cessent de faire croire aux adeptes de ce désagréable parti que je dois être un des leurs. Combien cela me nuit et m'a nui, tu ne peux pas t'en faire une idée. » (54)

Il semble que ce soit parfaitement clair. Et, pourtant, ça ne l'est pas encore tout à fait, paraît-il, puisque Nietzsche est toujours honni sous le prétexte de ses prétendues affinités avec cette immondice. Comment a-t-on pu s'arranger pour faire croire à cette grossière supercherie ? Voici un texte de Nietzsche sur la question du judaïsme, dont les Allemands de l'époque nazie se sont servis pour donner une caution philosophique à leur idéologie. Il est intéressant, après l'avoir lu, de voir brièvement comment ils s'y sont pris pour en fausser l'intention.

« Il faut s'en accommoder, quand, sur un peuple qui souffre et *veut* souffrir de la fièvre ner-

(52) A, 6 (214)

(53) OP, § 858 = Mus, XVI, p. 374.

(54) Lettre à sa sœur, Nice, 26 décembre 1887 (LC, n° 132).

veuse nationale et d'ambitions politiques, s'amoncellent toutes sortes de nuages et de perturbations, bref, quelques petits accès d'abêtissement : par exemple, chez les Allemands d'aujourd'hui, tour à tour, la bêtise anti-française, anti-polonaise, romantico-chrétienne, wagnérienne, teutomane, prussienne (...). Par exemple, à propos des Juifs, voici ce que j'ai à dire.

Je n'ai jamais encore rencontré d'Allemand qui fût bien disposé envers les Juifs. Et tous les prudents et les politiques ont beau rejeter catégoriquement la camelote antisémite proprement dite, cette prudence et cette politique ne sont pas dirigées contre cette sorte de sentiment lui-même, mais seulement contre sa dangereuse démesure, en particulier contre l'expression répugnante et éhontée de ce sentiment démesuré — qu'on ne s'y trompe pas. Que l'Allemagne ait assez de Juifs, que l'estomac allemand, le sang allemand aient du mal (et pour longtemps encore) à assimiler ne serait-ce que cette dose de "Juif" — quand l'Italien, le Français, l'Anglais y ont réussi, par le moyen d'une digestion plus puissante — : c'est l'expression claire et le discours d'un instinct général qu'on doit écouter et qu'il faut traduire dans l'action. "Halte à l'immigration des Juifs ! Et surtout, fermeture des frontières du côté de l'est (et aussi de l'Autriche) !", c'est ce que réclame l'instinct d'un peuple dont le type est encore faible et incertain et risque d'être effacé et facilement éteint par une race plus forte. Les Juifs pourtant sont sans aucun doute la race la plus forte, la plus résistante et la plus pure qu'il y ait en Europe aujourd'hui ; ils s'y entendent à se maintenir, même dans les pires conditions (mieux même que dans les conditions favorables), grâce à certaines vertus dont on voudrait bien aujourd'hui faire des vices — grâce surtout à une foi résolue qui n'a pas à rougir devant les "idées modernes" ; ils se transforment, *quand* ils se transforment, comme l'Empire russe fait ses conquêtes : — comme un empire qui a le temps et

ne date pas d'hier — c'est-à-dire selon le principe fondamental : "aussi lentement que possible !". Un penseur qui se soucie de l'avenir de l'Europe, dans tous les projets qu'il forme sur cet avenir, devra compter avec les Juifs comme avec les Russes, comme les facteurs les plus immédiatement sûrs et vraisemblables dans ce jeu et cette guerre gigantesque de forces. Ce qu'on appelle aujourd'hui en Europe "nation", et qui est plus une *res facta* qu'une *res nata* (55) (et parfois ressemble à s'y méprendre à une *res ficta et picta*) (56), est en tout cas quelque chose en devenir, quelque chose de jeune, de facile à modifier, et pas encore une race, encore moins un *aere perennius* (57), ce qui est le propre des Juifs ; ces "nations" devraient soigneusement se garder de la concurrence des esprits échauffés et de l'hostilité. Les Juifs *pourraient*, s'ils le voulaient — ou si on les y contraignait, comme les antisémites semblent le vouloir — avoir dès à présent la prépondérance, et même littéralement la domination en Europe : c'est évident ; mais il est non moins évident qu'ils n'y travaillent *pas* et ne font *pas* de projets là-dessus. Pour l'instant, ils veulent et souhaitent plutôt, même avec quelque insistance, être absorbés et dissous en Europe et par l'Europe ; ils ont soif d'être enfin autorisés, considérés d'une façon stable quelque part, de mettre un terme à leur vie nomade, au "Juif errant" ; et l'on devrait prendre en considération et *accéder* à cette aspiration, à cette tendance (qui exprime peut-être même déjà une atténuation de l'instinct juif), ce pour quoi il serait nécessaire et légitime d'expulser les braillards antisémites. N'y accéder qu'avec prudence, avec discernement, à peu près comme fait la noblesse anglaise. Il tombe sous le sens que ceux qui pourraient entrer en relation avec eux le plus facilement, ce sont les types plus forts et déjà plus

(55) Plus un résultat qu'une nature innée.

(56) Une fiction ou une image

(57) Une chose plus durable que l'airain (Horace).

vigoureusement accusés de la nouvelle germanité, par exemple l'officier noble de la Marche prussienne : il serait à bien des égards intéressant de voir si, à l'art héréditaire de commander et d'obéir — le pays dont je viens de parler est aujourd'hui un modèle à ces deux points de vue — pourrait s'ajouter et s'associer par dressage le génie de l'argent et de la patience (et surtout un peu d'esprit, ce qui fait cruellement défaut dans le dit pays)... » (58)

Obtus ou de mauvaise foi, ces « lecteurs » ont pratiqué le procédé qui consiste à figer un texte dans certaines de ses affirmations, prises faussement comme des absolus, alors qu'au contraire tout l'effort de Nietzsche vise à apporter des nuances et des perspectives dans une succession d'argumentations qui se font mutuellement des objections. C'est ce qui s'imposait pour l'évocation d'un problème plus délicat que le fanatisme ne veut le croire ou le laisser croire. Quand Nietzsche écrit : « Je n'ai jamais rencontré un Allemand qui aimât les Juifs », il est (trop) facile — mais l'antisémite est de l'espèce de gens qui recherchent les solutions à bon compte — de détacher cette phrase pour la tourner en approbation : si l'antisémitisme allemand est un fait général, alors ce serait une loi nécessaire. Mais en fait, Nietzsche poursuit, discrètement réprobateur, pour dire que même les plus avisés et les plus sensés des Allemands ne réprouvent dans l'antisémitisme que... ses excès ! Quelle claque ! Nietzsche veut dire : c'est un *fait* que la quasi-totalité des Allemands sont antisémites ; mais un fait, est-ce un droit ? Et ne faut-il pas se demander quelles en sont les motivations cachées, au lieu de le prendre pour un absolu ? Tel est le but de l'analyse de Nietzsche, qui va montrer que la prétendue force des faits repose sur une faiblesse profonde. Et, quand Nietzsche écrit "que l'Allemagne ait largement assez de Juifs...", il suffit bien sûr de tronquer le texte ou d'isoler cette proposition subordonnée pour en faire

(58) PBM, § 251.

une principale — un slogan. Mais Nietzsche, au long de cette phrase, explique que cette satiété est suspecte, qu'elle vient à une nation qui se sait fragile, inconsistante, et craint les risques — selon Nietzsche féconds — des mélanges de races. Les nazis et ceux qui les croient sur parole ont-ils cité ou lu ce passage où Nietzsche explique que, pour favoriser ce métissage souhaitable entre Allemands et Juifs, « il serait peut-être utile et légitime d'expulser du pays les braillards antisémites » (59) ?

Pourquoi, donc, cette opposition de Nietzsche à l'antisémitisme ? Parce que c'est ce qu'il appelle un *Idéal*. Qu'est-ce à dire ? Un *Idéal* est un système d'idées qui exprime une volonté, qui cache certains intérêts sous un masque. Il consiste donc à masquer sous de grands mots ronflants et creux de « vertu » la réalité ignoble de certains intérêts qu'on n'ose avouer. L'idéal ne pratique donc *jamais* la « vertu » qu'il prône, puisqu'elle n'est qu'un masque. L'antisémitisme en est justement un exemple typique. Il est l'autrement-dit de certains intérêts, passions : jalousie, rivalité économique, rancune, etc. Mais l'antisémite est celui qui exprimera ses passions en disant par exemple que le Juif est rapace. Au lieu d'étaler sa *propre* rapacité (jalouse), il va prôner le désintéressement, l'honnêteté, *sans jamais, bien sûr, les pratiquer*. Par conséquent, l'antisémite, selon Nietzsche, est immoral à un double titre : il ment sur sa réalité propre, sur ce qu'il est véritablement (l'intérêt) et il recherche, par le biais d'un *Idéal* jamais pratiqué, ce qu'il a *peur* de laisser paraître. L'idéal antisémite, comme tous les *Idéaux*, a peur de sa propre réalité : et c'est pourquoi il la dissimule sous l'oripeau de la « vertu », de la « propreté », de la « santé morale », de la « pureté » de la race. Et Nietzsche de rire :

« Comment ? Vous avez choisi la vertu et le

(59) PBM, § 251, texte à lire en entier, sans pause ni coupure. Par ailleurs, n'oublions pas qu'un des plus célèbres personnages de l'histoire allemande a cru bon de tenir des propos clairement antisémites. Nietzsche lui en veut énormément : il s'appelle Martin Luther.

cœur exalté, et, en même temps, vous lorgnez les avantages des moins scrupuleux ? — Mais, en optant pour la vertu, on *renonce* à tous les « avantages »... (à inscrire sur la porte d'un antisémite). » (60)

Et Nietzsche conclut :

« Un antisémite ne devient nullement plus convenable du fait qu'il ment au nom d'un principe » (61) —

ce qui vaut pour tous ceux auxquels un *Idéal* permet de se mentir et de mentir aux autres :

« Contre quoi, au fond, non seulement le goût, mais l'odorat proteste, les antisémites, par exemple : (...). (Ils) ne savent pas donner de but à leur vie et finalement sont la proie d'un parti (...) dont le but est manifeste jusqu'à l'impudence : *l'argent juif*. (...) *Définition de l'antisémite : envie, ressentiment, fureur impuissante comme leitmotiv de l'instinct, la prétention de "l'élite" : la parfaite manière moralisante de se mentir à soi-même — elle a constamment à la bouche la vertu et tous les grands mots.* » (62)

« Je ne puis souffrir non plus ces nouveaux spéculateurs en idéalisme, ces antisémites qui aujourd'hui roulent des yeux, frappent leur poitrine de chrétiens, d'Aryens et de braves gens et, par un abus (usant) du truc d'agitateur du plus bas étage, je veux dire la pose morale, cherchent à soulever tout élément « bête à cornes » d'un peuple — s'il n'est pas de hâblerie intellectuelle qui dans l'Allemagne actuelle n'obtienne quelque succès, cela tient à l'indéniable et déjà manifeste

(60) CId, Maximes et pointes, § 19.

(61) An, § 55.

(62) KGW, VIII, 2, 21 (7). Ce texte est un brouillon : d'où les coupures pour éviter les redites.

dévastation de l'esprit allemand, dévastation dont je cherche la cause dans une nourriture trop exclusivement composée de journaux, de politique, de bière et de musique wagnérienne. » (63)

« A chaque contact avec les humains, la première chose qui se trahit à moi est le degré de propreté intérieure. Je renifle justement les "belles âmes" comme particulièrement malpropres. (...) L'idéaliste pour moi sent mauvais... (...) L'antithèse du type *propre* que j'ai représenté, presque tous les Allemands que je connais me la donnent en moyenne ; en particulier messieurs les antisémites (...) De mauvais instincts, une absurde ambition, la vanité et, avec cela, la pose des "valeurs supérieures", de l'"idéalisme". » (64)

« Ah, quelle bénédiction est un Juif parmi le bétail allemand !... C'est ce que sous-estiment messieurs les antisémites. Qu'est-ce qui distingue vraiment un Juif d'un antisémite ? Le Juif sait *qu'il ment quand il ment* : l'antisémite ne sait pas qu'il ment toujours. » (65)

« Au risque de flanquer à messieurs les antisémites un coup de pied "bien envoyé", j'admets que l'art de mentir, de tendre "inconsciemment" des doigts longs, trop longs, d'*engloutir* le bien d'autrui m'a semblé toujours beaucoup plus saisissable chez tout antisémite que chez n'importe quel Juif. Un antisémite ment toujours, vole toujours — car il ne peut pas s'en empêcher... (...) On devrait plaindre les antisémites, on devrait faire la quête pour eux. » (66)

« Les antisémites ne pardonnent pas aux Juifs le fait que les Juifs ont de l'"esprit" et de l'argent : les antisémites, autre nom des "débi-les". » (67)

(63) GM, III, § 26.

(64) KGW, VIII, 3, 21 (8).

(65) *Ibid.*, 21 (6).

(66) *Ibid.*, 23 (9).

(67) *Ibid.*, 14 (182) = WzM, § 864. Cf. GS, § 377.

Il est vrai, sans doute, comme bien des « débiles » de tout acabit l'ont fait pesamment remarquer, que Nietzsche a analysé et critiqué l'esprit juif. Mais il s'agissait pour lui de dégager, en généalogiste et historien, l'unité et les traits distinctifs de la culture d'un peuple parmi d'autres, de l'esprit spécifique qui marque et détermine l'histoire d'un peuple. Nietzsche a laissé des textes admirables — et pourquoi faudrait-il qu'ils soient forcément élogieux pour cet adversaire de la religion ? — sur la mentalité du peuple juif, telle qu'elle se manifeste dans l'Ancien Testament (Israël), puis dans l'histoire ultérieure. Ces textes, même s'ils sont très critiques parfois (68) — et ils sont souvent élogieux —, relèvent d'une analyse historique et non d'un jugement moral destiné à soutenir une évaluation des mérites supposés d'une race. Ils ne sont pas plus racistes, haineux ou péjoratifs que tel ou tel autre des textes de Nietzsche qui, prenant pour l'objet l'hindouisme, la morale utilitariste anglaise, l'« esprit » français ou la métaphysique allemande, adoptent la même méthode et pratiquent le même type d'analyse. Tout bien pesé, il est même net dans l'ensemble qu'au cours du temps les jugements de Nietzsche sur le judaïsme historique et sur la judéité sociologique en son temps sont de plus en plus de parti pris favorable — ce qui est d'ordre plus personnel que scientifique :

« Les Juifs sont, dans une Europe incertaine, la race la plus forte : car, par la durée de leur évolution, ils sont supérieurs au reste (...). Une race, comme toute autre formation organique, ne peut que croître *ou bien* dépérir ; il n'y a pas de stagnation. Une race qui n'a pas dépéri est une race qui n'a cessé de croître. Croître veut dire devenir parfait. La durée de l'existence d'une race décide nécessairement du degré de son développement : la plus ancienne *doit* forcément être la plus haute. — Les Juifs sont *intelligents* au sens le plus

(68) On a pu constater que Nietzsche était encore plus critique à l'égard des Allemands. Sur les Juifs, cf. HTH, § 475 ; A, §§ 38 et 205 ; PBM, § § 52, 195, 250 ; GM, III, § 22 ; An, § 24.

absolu : rencontrer un Juif peut être une bénédiction. D'ailleurs on n'est pas impunément intelligent : par cela même on a facilement les autres contre soi (69). Mais l'avantage reste quand même aux intelligents. — Leur intelligence empêche les Juifs d'être ineptes à *notre* mode : par exemple nationalistes. Il apparaît qu'ils ont autrefois été trop bien vaccinés, et même assez sanguinairement, et cela, entre toutes les nations : ils n'attrapent pas facilement *notre* "rabies", la "*rabies nationalis*". Ils constituent même maintenant un antidote contre cette dernière maladie de la raison européenne. » (70)

« (Les Juifs) : leur activité et leur intelligence supérieure, ce capital d'esprit et de volonté longuement amassé de génération en génération à l'école de la souffrance, doivent aboutir à une prépondérance qui éveille l'envie et la haine, si bien que dans presque toutes les nations actuelles, pullulent ces mauvaises manières (...) : vouloir envoyer les Juifs à l'abattoir, comme boucs émissaires de tout ce qui peut aller de travers dans les affaires publiques et intérieures (...). Toute nation, tout homme a des caractères désagréables, voire dangereux ; il est cruel d'exiger que le Juif fasse exception. Ces caractères peuvent même être chez lui spécialement dangereux et repoussants, et le jeune boursicotier juif est peut-être la plus répugnante invention de l'humanité qui puisse exister. Malgré tout, je voudrais bien savoir jusqu'où, lors d'une grande explication, il ne faudra pas pardonner à un peuple qui, entre tous, a eu l'histoire la plus chargée de misères, sans doute par notre faute à tous, et à qui nous devons l'homme le plus noble (le Christ), le sage le plus pur (Spinoza), le livre le plus imposant et la loi morale la plus influente du monde. En outre, aux époques les plus obscures du Moyen

(69) Quelle belle phrase ! Nietzsche en sait quelque chose !

(70) KGW, VIII, 3, 18 (3). *Rabies* : la rage. Nietzsche évoque plaisamment la première guérison d'un cas de rage par Pasteur, trois ans auparavant, en 1885.

Age (...), ce furent les Juifs, libres-penseurs, savants et médecins qui, en dépit de la pire contrainte qui pesait sur eux, ont tenu la bannière des lumières et de l'indépendance d'esprit, défendirent l'Europe contre l'Asie : c'est largement à leurs efforts qu'on doit la victoire ultime d'une explication du monde plus naturelle, plus conforme à la raison et, en tout cas, non-mythique, et qu'il n'y a pas eu de rupture du chaînon de la culture qui nous relie en ce moment aux lumières de l'antiquité gréco-romaine. » (71)

N'oublions pas, enfin, que c'est la sœur de Nietzsche, la « dinde antisémite », qui a fait « publier » son œuvre posthume. Or, Nietzsche écrivait en 1884 : « Ce maudit antisémitisme est la cause d'une rupture radicale entre ma sœur et moi » (72). Malgré tout cela, un jour de 1887, la « canaille antisémite », « cet ulcère de la névrose nationale » (73), envoie à Nietzsche un exemplaire de l'*Antisemitische Correspondenz* (revue publiée par son éditeur, ami de la sœur de Nietzsche et de son mari, et futur nazi). Écoutons la réponse de Nietzsche :

« Croyez-moi, cette affreuse manie qu'ont d'importuns dilettantes de dire leur mot sur la valeur d'hommes et de races, cette manière qu'ils ont de se prosterner devant des "autorités" que tout esprit un peu posé rejette avec mépris (par exemple E. Dühring, R. Wagner, Ebrard, Währmund, P. de Lagarde — lequel d'entre eux est le moins juste, le moins justifié ?), les constantes et absurdes falsifications et manipulations de notions aussi vagues que "germanique", "sémitique", "aryen", "chrétien", "allemand" —, tout cela pourrait bien, à la longue, me fâcher sérieusement

(71) HTH, § 475. Sur ce problème de Nietzsche et des Juifs, lire les excellents mises au point de W.A. Kaufmann in *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 42-46 et p. 290 sqq.

(72) Lettre à Overbeck, 2 avril 1884.

(73) Brouillon d'EH, édition Gallimard, p. 570.

et me faire sortir de la bienveillance ironique avec laquelle j'ai jusqu'à présent regardé les velléités vertueuses et les pharisaïsmes des Allemands d'aujourd'hui. Et pour finir, que pensez-vous que je ressente quand des antisémites prononcent le nom de *Zarathoustra* ? » (74)

4) Nietzsche apologiste de la violence et partisan de la « volonté de puissance » ? Volonté de puissance et morale

Au même ordre d'idées se rattache un autre malentendu qui, cette fois, touche moins les opinions politiques personnelles de Nietzsche que sa philosophie proprement dite. Il consiste à faire de la pensée de Nietzsche une apologie de la force, de la violence brutale (la « bête blonde »), de l'explosion sauvage des instincts agressifs, et à comprendre la difficile notion de volonté de puissance comme une volonté de posséder, de dominer, d'acquiescer, voire comme un principe de l'impérialisme (75).

En bref — car un livre entier n'y suffirait pas — que veut dire l'expression de volonté de puissance, telle qu'elle est forgée par Nietzsche, d'après celle de « vouloir-vivre » (Schopenhauer) ? (76)

Ce n'est pas la caractéristique ou le privilège de certains êtres, c'est le principe selon lequel existe et se détermine *tout* ce qui est, et en particulier *tout* ce qui vit. La vie est volonté de puissance. Cela signifie que tout ce qui est et vit se trouve dans un rapport de forces avec ce qui lui est étranger, et avec soi. Tout est force, c'est-à-dire que tout cherche à s'affirmer, à se dépasser et à l'emporter sur quelque chose, ne serait-ce que sur soi. La volonté de puissance qui est le principe d'existence de tout être (instinct, désir, individu humain,

(74) Lettre du 29 mars 1887 à Fritsch, citée in EH, édition Gallimard, p. 459 (trad. Hémery).

(75) C'est dans ce sens tristement erroné que l'expression de Nietzsche est passée dans le langage courant. On en pleurerait !

(76) Les deux expressions et leur contenu ressemblent beaucoup à ce que Freud désigne sous le terme général et large de *libido*.

groupes sociaux etc.) apparaît comme un principe de dépassement, de nouveauté, voire de création. Mais, s'il n'y a donc pas d'êtres pourvus de volonté de puissance tandis qu'il y en aurait d'autres qui en seraient dénués, il y a des types différents de volonté de puissance : un type faible et un type fort de volonté de puissance. Car, malgré les apparences, on peut vouloir la puissance, par exemple, en servant, en obéissant et, comme on dit communément, en « s'écrasant » : la puissance obtenue est alors d'ordre moral, et la morale est *une certaine façon (faible) d'acquiescer de la puissance*. C'est une certaine façon de s'imposer et d'en imposer aux autres que de prôner les valeurs d'humilité, de respect, d'abnégation, etc. : qui n'a vu cet air de dignité supérieure que se donne la vertu d'humble soumission ? Elle est puissance cachée dans la faiblesse et recèle souvent une formidable fringale rentrée de puissance : voyez le Uriah Heep de Dickens, parmi cent autres mieux connus, dont Tartuffe. Inversement, il y a contresens sur la volonté de puissance lorsqu'on cherche à la réduire au désir de dominer, de s'imposer par la force physique, matérielle, économique, politique, sociale, morale : car ce désir de domination n'est pas créateur, n'invente pas, n'innove pas, il ne veut que le changement du pareil au même — plus d'argent, de pouvoir politique, social, etc. que celui qu'il avait *déjà*. La volonté de puissance d'un être, dans ce sens, ne peut être forte que si elle s'augmente en innovant par rapport à elle-même, si elle se surmonte. Or, ceux qui cherchent à dominer, à l'emporter par la force ne le veulent qu'en fonction de critères sociaux, moraux, physiques, psychologiques, etc. déjà établis, traditionnels, conformes ou conformistes, par lesquels se manifeste la peur des risques féconds qu'implique l'affrontement avec la vie. Tel veut le pouvoir politique comme Untel ou contre Untel ; l'autre visera le pouvoir de l'argent pour obtenir tel ou tel bien vanté ou requis par les normes de la société où il vit. Telle est la définition d'une volonté de puissance faible : c'est celle qui n'invente pas, qui « tourne » les risques inattendus et les surprises innovatrices de la vie, celle qui veut l'emporter avec des

valeurs « éternelles », stables, établies, alors que la vie, elle, est danger et nouveauté, création et destruction. La volonté de puissance faible veut l'emporter, « vaincre » — et dans le fond il s'agit de vaincre la vie — en se calquant sur des valeurs non vivantes, non créatrices, selon un rapport de forces codifié (riche/pauvre ; supérieur/subordonné ; force physique ou politique/faiblesse corporelle ou sociale ; « bon »/« méchant »). Cette volonté vise des buts faibles, et on remarquera que les assoiffés de domination ne sont pas ceux qui veulent d'abord pour affirmer une valeur qu'ils auraient inventée, mais ceux qui veulent quelque chose seulement parce que cela leur permet surtout de *refuser* d'autres choses qui leur font horreur.

Une volonté de puissance forte, au contraire, selon Nietzsche, est celle qui veut affirmer, créer, dépasser sa puissance, et non pas seulement conserver ce qui est en lui rajoutant un surplus du même ordre : elle *veut* la puissance comme dépassement *qualitatif* de sa propre puissance. Elle ne veut pas écraser ou nier, mais inventer, ce qui signifie qu'elle ne s'affirme qu'en *se* dépassant. A ce titre, elle peut vouloir la puissance aussi bien par l'obéissance que par le commandement, par la douceur que par la violence. Seulement, la volonté faible peut, elle aussi, vouloir dominer par l'obéissance et la soumission. Quelle est alors la différence ? Simple-ment, ce qui est visé dans chaque cas : une puissance qui affronte la vie ou une puissance conservatrice qui élude la nouveauté créatrice de la vie (qui, elle, se moque des normes prétendues éternelles). Or, que nous enseigne-t-on, dans la morale dominante, si nécessaire à coups de trique ? A nous soumettre aux ordres, à l'état de fait, au désordre établi : nos maîtres, les « puissants » du jour, les « idoles » qui nous gouvernent, ce sont donc des faibles, des « esclaves », comme dit Nietzsche. Ainsi, pour Nietzsche, *ce sont toujours les faibles qui ont le dessus*, les soumis, les « ânes », les « chameaux », ceux qui aiment les fardeaux, les « charges ». Donc les « forces » auxquelles nous obéissons, ce sont celles des *faibles*. Il n'est pires tyrans que ceux qui prônent l'obéissance, pire « puissants » que les faibles.

Et c'est pourquoi Nietzsche écrit : « On a toujours à défendre les forts contre les faibles. » (77)

La volonté de puissance n'est donc pas une vertu, une qualité ou un don qu'il faudrait avoir ou dont on serait privé : c'est, pour Nietzsche, un principe explicatif de la conduite (78). Elle se manifeste partout :

« en tant que "Nature", en tant que vie, en tant que société, en tant que volonté de vérité, en tant que religion, en tant qu'art, en tant que morale, en tant qu'Humanité » (79),

mais elle peut être faible ou forte. Faible, elle nie pour s'affirmer — et le racisme est un des exemples les plus nets d'une volonté de puissance faible, qui ne peut s'affirmer qu'en niant, qui est la « supériorité » « du pauvre » — ; forte, elle (s') affirme, même si elle doit détruire et contester l'ancien pour inventer le nouveau : la non-violence ou la maîtrise de soi peuvent être des expressions de la volonté de puissance forte, sans doute plus que l'écrasement physique ou moral d'un adversaire (80). Nietzsche écrit :

« Il ne s'agit pas du tout d'un droit du plus fort, les faibles et les forts se comportent d'une manière toute pareille : ils étendent leur puissance aussi loin qu'ils peuvent. » (81)

« Quant à moi, j'ai trouvé la force là où on ne la cherche pas, chez des hommes simples, doux et avenants, sans la moindre tendance à la domination ; et inversement, la tendance à la domination m'est apparue souvent comme un signe intime de la faiblesse : ils ont peur de leur âme d'esclave

(77) WzM, § 685. Cf. CId, Flâneries..., § 14.

(78) Cf. W.A. Kaufmann, *op. cit.*, p. 185.

(79) KGW, VIII, 3, 14 (72).

(80) Mais il faut toujours garder à l'esprit que la même maîtrise de soi peut aussi être le nom noble donné à la faiblesse, à l'impuissance, à la résignation soumise et bornée. D'où le rôle de la généalogie.

(81) OP, § 573, p. 217-218.

et l'enveloppent d'un manteau royal (pour devenir finalement quand même les esclaves de leurs partisans, de leur renommée, etc.). Les natures puissantes dominant, c'est une nécessité, et elles ne remuent pas le petit doigt pour cela — même si, de leur vivant, elles se terrent dans quelque appentis. » (82)

Et précisément ce que Nietzsche appelle *généalogie*, c'est l'analyse qui cherche à déterminer quel *type* (fort ou faible) de volonté s'exprime dans telle ou telle conduite, attitude, morale, système de valeurs, mode de vie, culture, religion, organisation sociale, politique ou économique.

Mais comment déterminer la force ou la faiblesse du vouloir ? Certainement pas en fonction d'un dynamomètre socio-économico-politique, mais en fonction de son rapport à la vie, qui est l'ensemble contradictoire et chaotique de l'affrontement des volontés de puissance. Le fort est celui qui veut dire oui à la vie, dans ce qu'elle a de plus terrible et problématique, répète Nietzsche ; le faible est celui qui dit non à la vie, qui se protège contre elle, qui la renie, l'élude, la condamne avec une hostilité trop systématique pour n'être pas suspecte. Contre la vie comme souffrance, mort, inquiétude, sexualité, il se raccroche à ses schémas :

« La quantité de *foi* dont on a besoin pour prospérer, le nombre de points "fermes" qu'on ne veut pas secouer parce qu'on s'y tient — c'est là ce qui mesure la force d'un individu (ou, pour être plus précis, sa faiblesse). » (83)

En d'autres termes, la force et la faiblesse se mesurent au besoin qu'on éprouve (ou non) d'un idéal comme substitution fantasmatique de ses propres désirs à la réalité même de la vie.

Comprend-on maintenant pourquoi il est absurde

(82) A, 6 (206).

(83) GS, § 347.

d'attribuer à Nietzsche une idéologie faisant l'apologie de la force ? D'abord, la force, qu'on assène toujours comme un critère et un absolu devant lequel il faut céder (ce qui n'est pas une morale, mais un principe de prudence, s'il s'agit de la force violente), la force de la volonté de puissance, selon Nietzsche, n'est pas un absolu, puisque toute force veut s'augmenter : vouloir être fort, c'est vouloir être plus fort qu'on ne l'est, être fort, au sens vrai, c'est inventer, *assumer la vie dans tous ses aspects*. Ensuite, puisqu'elle veut se surmonter, la vraie force « se moque » de la force, tandis que, c'est assez remarquable, les brutes prennent au sérieux leur « force », se prennent au sérieux sous prétexte de leur « force ». Défense de rire, devant tous les « puissants » de ce monde ! Or, pour Nietzsche, « seul l'excès de force prouve la force » (84) : c'est un signe de vraie force que de rire de sa propre puissance, et ainsi de la dépasser. Seuls les tyrans — ils sont tous faibles et tous les faibles le sont — ne rient jamais : ils n'en ont pas la force.

On commence sans doute à entrevoir que toute force et toute faiblesse qui s'offrent à notre expérience ont, en quelque sorte, besoin de *guillemets* : la force évidente, massive n'est pas une donnée claire qui fournirait la nature vraie de la volonté de puissance, mais elle est plutôt le *masque* d'une volonté, forte ou faible, créatrice (« ascendante », dit Nietzsche) ou bien au contraire stagnante, « décadente », conservatrice, « réactive ». La volonté de puissance véritablement forte est la capacité à surmonter les contradictions, la « guerre » que la vie se fait à elle-même (où toute création est destruction, toute naissance suppose une mort, toute nouveauté une souffrance), le conflit incessant qu'elle représente avec elle-même, ou entre elle-même et cet autre aspect d'elle-même qu'est le vivant et en particulier l'homme. La volonté faible, cachée sous les appareils fragiles de la toute-puissance, est celle qui cherche à éluder ces contradictions, à systématiser l'incohérence ou l'inattendu terrible de la vie, à lui substituer des

(84) CId, Préface.

principes, une morale « éternelle » (qui l'est autant que la mort), à transformer, tant bien que mal, la vie en un réseau stable, conforme de relations attendues, confortantes : ce qui, à peine caricaturé, donne des maximes telles que « le bonheur est dans le droit chemin », « l'argent, c'est la force », « le crime ne paie pas », « tu seras ce que tu feras », « obéis à ton père », et autres réflexions, parfois justes, mais dont la fausseté réside dans l'illusion qu'elles sont toujours vraies et qu'elles protègent des démentis que la vie leur apporte quotidiennement. Cette volonté faible croit surmonter la vie en la niant dans sa réalité, *qui dément toujours ce qu'on en dit*, en la rendant rationnelle, prévisible, « morale », c'est-à-dire en la faussant, en cherchant à lui échapper ou à la transformer illusoirement, par la pensée, en un SYSTÈME : une MORALE, une LOGIQUE, « un petit pensum pour mathématiciens » (85).

« Mais il est tout à fait impossible de démontrer que l' "en-soi" des choses se comporte selon cette définition du fonctionnaire modèle. » (86)

Voilà ce que Nietzsche appelle la « morale » : ce n'est pas, comme on a trop tendance à le croire, les principes qui peuvent nous conduire à être honnêtes, délicats, rigoureux, droits, généreux dans nos rapports avec les autres et nous-mêmes, mais tout idéal, tout ensemble de vertus tels que, par eux, nous nous mettons en contradiction avec la vie. La morale, c'est une certaine façon faible de s'affirmer en faussant la vie, en faisant d'elle un ensemble cohérent et constant. Il faut une certaine dose de naïveté ou de rouerie pour prétendre, par exemple, que la vertu est toujours récompensée : la vie y contredit. Les camps sont remplis d'innocents, cependant que Staline et Franco meurent dans leur lit bien chaud. C'est donc de deux choses l'une : ou bien cette vertu est illusoire, parce qu'on ne peut espérer sa récompense que dans un autre monde, de

(85) GS, § 373. Nietzsche ajoute : « rabaisser l'existence au rang de composition de calcul ».

(86) K, XIII, § 138.

même qu'est illusoire le principe qui affirme une correspondance entre la vertu et le bonheur (mais bien peu sont prêts à l'admettre) ; ou bien on s'obstine à maintenir que cette vertu et ce principe sont vrais, éternellement justes lors même que la vie ne les sanctionne pas, et il faut alors dire que la vie est injuste. C'est cette dernière solution que choisit le faible, qui prend ses désirs pour des réalités (métaphysiques) : à défaut de pouvoir *vivre* comme si la vie correspondait à ses désirs, à défaut même de pouvoir le penser, il va condamner cette vie au nom de ses désirs (travestis en « lois éternelles » : sa morale, sa métaphysique, ses illusions). La morale, en ce sens, c'est la vengeance métaphysique « du pauvre ». Chargée de tous les péchés (qui ne sont tels que par rapport à une attente morale), la vie sera appelée illusoire (ce qui, avouez-le, est un comble !), vallée de larmes. C'est cette rancune contre la vie de celui qui n'est pas à sa hauteur que Nietzsche appelle le *ressentiment*. Pour l'homme du ressentiment, vérité, moralité, bonheur ne se trouvent pas dans la vie, mais dans un idéal qu'il lui faudra prétendre plus réel que la vie : ce que Nietzsche appelle *l'idéal ascétique*. L'idéal ascétique, c'est une façon de se mettre au-dessus de la vie (comme si on le pouvait !) pour la *condamner* et s'en *venger* : c'est une illusion qui décrie la réalité, dénigre tout ce qui paraît relever de la vie ici-bas, dévalue ce qui, gênant le faible, lui semble causer le caractère mauvais et douloureux de la vie : le corps, les sens, la sexualité — mais aussi la technique, la science, la philosophie, en tant qu'elles s'attachent à ce monde-ci. A défaut de la surmonter, l'idéal ascétique condamne la nature, tout ce qui, dans la vie et dans l'homme, lui paraît nature, bref (si l'on peut dire !), toute la réalité.

« La nature est mauvaise, dit le christianisme. Le christianisme ne devrait-il pas être, par conséquent, une chose contre-nature ? Sinon, il serait, de son propre aveu, mauvais. » (87)

(87) K., XII, 2^e partie, § 403. Le mot de nature n'est guère employé dans

Mais, poursuit Nietzsche, condamner la nature, au nom de ce qu'on appelle pompeusement l'« Idéal », n'est-ce pas être justement hors nature, donc dans l'illusion ?

Or, si l'illusion est ce à quoi ne correspond aucune réalité, elle est aussi la *réalisation*, dans l'idéal, des *désirs* de celui qui la crée : en l'occurrence le faible, qui veut échapper à la réalité parce qu'il ne la supporte pas et veut prendre ses désirs pour la réalité. L'idéal, comme réalisation des désirs, substitue au réel un monde « fictif », le « monde vrai », à la mesure des désirs. Et ces désirs traduisent aux yeux de qui n'est pas dupe la nature réelle du faible : sa lâcheté, sa rancune, la mesquinerie de ses capacités de vertu *réelle*. A homme faible, idéal faible : l'autre monde sera essentiellement négateur (Nietzsche le désigne sous le nom d'*arrière-monde*), il sera harmonieux, logique, « juste », donc vide et mort (88). Ce monde idéal sera bonasse, fonctionnarisé. Son Dieu, selon la logique de l'anthropomorphisme des faibles (tout anthropomorphisme est faiblesse par incapacité à concevoir ce qui est différent, et toute faiblesse est anthropomorphique, puisque l'homme se projette partout, réduit tout à lui-même faute de créer), ce Dieu des faibles sera faible, ce Dieu des moralisateurs sera moral, ce Dieu de l'hostilité envers la vie sera rancunier, ce Dieu de la rancune contre la vie promettra la mort comme « salaire du péché » ; en un mot, ce Dieu des hommes « bons » sera ce qu'on appelle le « bon Dieu », image par excellence de l'infantilisme sénile. Inutile donc de feindre l'étonnement, le jour où l'on apprendra que *ce Dieu-là* est mort. D'ici là, passe encore qu'il ne fasse que vivre : qu'en plus il condamne la vie à mort, qu'il soit un néant de vie contre la seule réalité qu'on puisse vivre (89), c'est un scandale — ou c'est ridicule.

la Bible. Seuls les « chrétiens » et leur morale l'emploient en l'attribuant à Dieu. Encore un abus : Dieu leur a-t-il dit ce qui était naturel pour *lui* ? Et la grâce, c'est naturel ? Le « naturel » du cagot sent la chimie à plein nez !

(88) Sur le pouvoir pathogène et mortel d'une vision « harmonieuse » de la vie, lire le magnifique et déchirant récit de Fritz Zorn : *Mars*.

(89) Oui : la seule — même pour la Bible, qui parle de VIE éternelle et dit que Jésus est « la vérité et la vie » : pas la mort qu'on appelle « vie », ni

Mais telle est la logique de la faiblesse. Elle préfère, comme dit Nietzsche, vouloir le néant et la mort, elle préfère donc ne rien vouloir, plutôt, surtout, que de vouloir la vie (90), l'affrontement vivant avec elle. Vouloir cet arrière-monde non vivant, cet univers de morts en sursis, c'est le *nihilisme* — cette incapacité à inventer de nouvelles valeurs pour assumer la vie, la préférence abjecte et vicieuse du néant de l'idéal, du *nihil*, à la réalité.

Ce n'est donc pas Nietzsche, proprement, qu'il faut appeler nihiliste : c'est la morale. Elle aura beau se prétendre plus vraie, crier au meurtre quand Nietzsche dévoilera son néant : LA MORALE EST NIHILISTE, parce qu'elle dit *non* à la vie, que ce *non* est un néant, ou qu'elle dit *non* au *nom* de ce qui ne correspond à rien : non, nom, tout cela en elle est vide. Malgré leurs valeurs dites éternelles, les faibles croient au rien, donc ils ne croient à rien (91), leur morale est un rien. En somme, lorsqu'ils sont chrétiens, ils contredisent cela même qu'ils prétendent opposer à la vie, ils n'ont ni la foi, ni l'espérance, ni la charité : ils ne croient pas en la vie (foi) ; ils n'ont pas confiance en la vie (espérance) ; ils n'aiment pas la vie (charité). Comme la vie est la seule réalité, comme objet même de ces « vertus », ils n'aiment rien, sinon leur propre néant. Enfin, n'aimant pas les hommes vivants, mais seulement les hommes idéaux (c'est-à-dire imaginaires), ce qui est fort commode, ils n'aiment que le néant. C'est cette esquivance du problème réel de la vie que Nietzsche dénonce dans la morale.

Prenons un exemple (parmi d'autres !). Selon Nietzsche — et il le dit avant Freud — la morale, à ce titre, est, dans le domaine de la sexualité, une morale de castration (92). Nietzsche veut dire qu'elle résout le

la morale, qui comme Loi, contre la vie, est mort (Cf. II Tim. 1 : 10 ; I Cor. 15 : 55).

(90) GM, III, § 28 (fin de l'ouvrage)

(91) Nihiliste vient de *nihil* (rien, néant). Nietzsche emprunte le mot au vocabulaire des révolutionnaires russes du XIX^e siècle en en modifiant le sens. Selon lui, « "Christianisme" et "nihilisme", cela rime » (An, § 58).

(92) Cf. CId, la morale comme contre-nature, §§ 1 et 4 : « Le saint agréable à Dieu est le castrat idéal. »

problème de la sexualité — et celui, plus généralement, de la vie — par la suppression de ce qui fait problème dans la réalité de la vie. Au lieu d'affronter le problème, elle essaie, en quelque sorte, d'y « couper ». En effet, à divers titres, la sexualité fait problème : ni les rapports sexuels, conjugaux ou extra-conjugaux, ni la continence, ni l'intempérance (?) ne constituent LA solution ni ne vont de soi, pour dire le moins. Nul ne peut se vanter d'avoir trouvé la solution de ce qui n'a peut-être de sens qu'à être précisément un problème. Or, la morale prétend « résoudre » ce problème par ce qu'elle croit la « manière forte », comme on dit : celle-ci se résume à une castration plus ou moins symbolique, qui, en fait, témoigne du désarroi de la morale devant ce problème qui est, au fond, celui même de la vie. Le mode le plus évident de cette castration est celle qu'Origène s'inflige, faute d'une interprétation juste de la formule : « Si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le » (Matt. 5 : 29). L'opération même peut anatomiquement montrer en quoi l'idéal moral de « pureté » n'est qu'un néant : ce néant bée au lieu de l'excision. Plus symboliquement, il en va de même du célibat imposé aux religieux : la « chasteté » est alors un néant de sexualité, et non pas une maîtrise d'une éventuelle « difficulté » à surmonter. Qui ne voit qu'il est plus commode, donc faible, de supprimer ce qu'on croit être un « obstacle » que de s'y attaquer pour créer quelque chose ? Littéralement, *une telle pureté n'est pas vécue*. Et l'impuissance sexuelle ou la frigidité ne sont-elles pas des « solutions » analogues, obscurément voulues ou imposées par la faiblesse ? Enfin, métaphorique ou réelle, cette « excision », pour employer la formule de Nietzsche, n'illustre-t-elle pas ce que la morale peut avoir de *mortel* ? Il faut bien avouer que la vie est sexualité, pour la bonne raison (indéniable !) qu'elle n'existe et ne se reproduit pas sans elle : la castration nie la condition même de la vie, sa logique veut la suppression de la vie (93). C'est littéralement, ici, que la

(93) Cf. An, § § 34 et 56 : « L'Eglise a maculé la conception », condition même de la vie de l'homme. Un autre castré serait tout aussi bien ce que

morale est hostile à la vie, hostilité qu'elle traduit en cherchant à tuer les passions, les désirs et tout ce qui fait d'un homme un vivant. Et que propose-t-elle à la place ? Voyez vous-même ce qu'il restait à Origène et ce qui reste à ses compagnons symboliques d'infortune une fois qu'est passé le couteau de la morale : RIEN. On avouera que c'est bien peu pour résoudre les problèmes vitaux, et notoirement insuffisant pour donner la vie...

La vie est un risque mortel, parce que, toujours autre que ce que nous pouvons en penser, elle nous effraie, nous prend au dépourvu :

« Rien ne se passe dans le réel, qui corresponde rigoureusement à la logique. » (94)

« En dehors d'une sanction et d'une garantie religieuses accordées à nos sens et à notre raison, où prendrions-nous le droit d'avoir confiance dans l'existence ? Dire que la pensée est la mesure du réel — que ce qui ne peut être pensé n'est pas — c'est un grossier *nec plus ultra* de béate confiance moralisante (confiance en un principe de vérité essentiel, résidant au fond des choses), affirmation insensée en soi, que notre expérience contredit à chaque instant. Justement, nous ne pouvons rien penser de ce qui *est*. » (95)

Nous sommes donc tous moraux, parce que nous sommes toujours faibles. Est faible, selon Nietzsche, celui qui, au nom d'une pensée idéale, idéalisante, au nom d'une illusion (qui, philosophiquement élaborée ou non, est toujours essentiellement *métaphysique*) dit non

Nietzsche appelle débauché ou jouisseur : lui aussi se coupe de la vie, de la part psychique que peut comporter la sexualité. Là aussi, il y a coupure et mutilation par faiblesse, puisque le problème se pose d'harmoniser l'un et l'autre aspects, indissociables, de la sexualité qui, comme dit Freud, va, sans... coupure, de *Liebe* (amour, tendresse) à *libido* (désir corporel). Cf. Th. Mann, *La montagne magique*, VII « Mynheer Peeperkorn (fin) », éd. Livre de poche, p. 351-352.

(94) K., XI, 2^e partie, § 65.

(95) WzM, § 436.

à la vie. Est faible celui qui ment sur la vie par peur de ce qu'elle comporte, *intrinsèquement*, de souffrances, de questions, d'absurdité, de mort, de « *mal* ». Il y a du mal dans la vie, qu'on ne peut séparer d'elle sans la supprimer, un mal *indissociable* de ce qu'elle comporte de créateur : pour la vie, il n'y a pas de « bon » grain sans ivraie, et croire qu'on peut les séparer et arracher la seconde, c'est risquer toujours d'anéantir le premier, et la vie tout entière. Comme l'avait dit Hegel avant Nietzsche, la vie est conflit et risque de guerre à mort : l'esclave est celui qui a peur de la mort dans la vie, celui qui préfère la demi-mort de l'esclavage au risque de la vie, celui qui se fait l'esclave d'une mort : l'Idéal. C'est aussi en ce sens que le faible est dit « esclave » par Nietzsche. Rien à voir avec une situation politique ou socio-économique : est esclave celui qui préfère se soumettre à des ordres, s'anéantir devant des impératifs et des idéaux, obéir passivement à des illusions, plutôt que commander, affronter le danger réel. C'est pourquoi il invente la « morale », « Dieu », la « justice transcendante », l'« au-delà » — qui, par rapport à la vie, sont pour Nietzsche autant de fictions (le « *mensonge sacré* »).

Mais pour quelles raisons ce mensonge et cette négation ? Parce que le faible, malade, ne peut faire autrement que *céder* le pas, *baisser* les bras, démissionner ou *décéder* (dans tous les sens) devant la vie : c'est en cela que le faible peut être dit par Nietzsche *décadent* (96), c'est-à-dire un inadapté à la vie.

Mais alors, si telle est la définition de la faiblesse par Nietzsche, on peut se poser quelques questions — bien gênantes pour les « puissances » qui nous « dominant ». Elles se prétendent fortes : cette « force » n'est-elle pas un masque, celui de toutes les idoles ? Sont-elles fortes, ces puissances politiques, économiques et militaires qu'on dit pleines de « volonté de puis-

(96) Nietzsche utilise tel quel le mot français, qui, il le sait fort bien, remonte proprement au mot latin *decedere* : éviter, fuir, renoncer à ou manquer à quelque chose ; mourir. A l'époque, c'était une notion employée dans le domaine de la culture (P. Bourget), calquée sur une certaine conception de la maladie mentale.

sance » ou impérialistes ? N'ont-elles pas *peur*, en fait, de la liberté des autres peuples, de leur éventuelle rivalité, de leur originalité, de la liberté qui déroute ? Sont-elles fortes, ces institutions, ces sociétés ou ces factions, qui ont besoin de la prison, de la torture, de l'exploitation, de l'obscurantisme et de la propagande pour étouffer la liberté, le jugement propre, l'invention et la révolte, pour enfermer l'espoir, la destruction des traditions mortes, pour tuer toute révolution possible (97) ? Sont-ils forts, ces « adultes » incapables d'imposer ou d'expliquer, autrement que par le sermon, la taloche, l'autorité de la tradition, le mensonge ou le silence, les règles de l'affrontement avec la réalité de la vie : une réalité qui n'est pas seulement celle des vertus admises, mais aussi celle de l'égoïsme, de l'oppression, du risque dans la sexualité, dans la recherche de la vérité personnelle, dans la survie ; celle de l'inanité des morales absolues ? Est-elle forte, cette « Église » qui pourchasse toute errance, toute appréciation subjective, toute « erreur », toute recherche, tout « brouillon », toute contestation, qui se dépense sans compter à mentir sur sa faiblesse, trahit son immoralité en employant la violence sous prétexte de « charité chrétienne » et s'efforce de maintenir et cacher le vide et la totale inadaptation à la vie de ses « vérités » cadavériques ? Sont-ils forts, ces « chrétiens », en Afrique du Sud, au Chili (par exemple), qui, non contents de se réserver le ciel, avancent l'entrée en enfer de ceux qui le méritent à leurs yeux ; qui « ont une façon insupportable de lever les yeux au ciel » (98) — parce qu'ils crachent du même coup sur les hommes ; qui condamnent la vie présente en se glorifiant de n'être pas « contaminés » par ce monde alors que, sépulcres blanchis, ils puent cent fois plus fort, alimentent la puanteur des charniers et, plus menteurs que ce monde, se croient malgré tout « oints du Seigneur » ? Toute statue de la puissance, selon Nietzsche, n'est le plus souvent qu'idole, bruyante parce

(97) Pour Nietzsche, la Révolution, elle aussi, peut être un idéal, une morale qui projette dans l'au-delà irréel du futur une « justice » peut-être fictive et illusoire. Cf. J. Ellul, *Autopsie de la révolution*.

(98) An, § 44.

que creuse, masse énorme, d'autant plus dangereuse que, mal soutenue par ses pieds d'argile, elle risque d'écraser ceux sur qui elle tombera.

Mais on peut se demander si le faible sait que ce n'est qu'une idole, s'il *reconnaît comme néant* le néant de l'idéal ou s'il se laisse abuser lorsqu'il veut opprimer les autres. Y croit-il vraiment, à sa morale, ou veut-il seulement nous y faire croire pour servir ses intérêts ? Benêt ou Tartuffe ?

« Si », comme le clame l'homme moral, « le caractère de l'existence était d'être fausse — et cela pourrait être — que serait alors la vérité ?... Une cynique falsification du faux ? Le faux à une plus haute puissance ?... » (99)

En tout cas, dit Nietzsche, « eux-mêmes ne s'appellent pas les faibles, ils s'appellent les "bons" » (100). La morale ment tellement qu'elle va même jusqu'à mentir sur le sens de son mensonge : elle s'effondrerait si, cynique ou imprudent, l'homme moral laissait entendre qu'il ne croit à rien, car il a *besoin* de ce « rien » (101) ! Ce ne serait pas grave, s'il suffisait de détromper une victime d'une erreur : mais la morale repose sur une illusion voulue ou nécessitée par les besoins et des intérêts. Naïve, hypocrite ou scélérate (102), elle *veut* nous faire croire à sa force. Nous verrons plus loin cette question à propos des racines chrétiennes de la morale telle que la conçoit Nietzsche. Dès à présent, on peut dire que la volonté de puissance faible, celle du décadent, ment toujours sur sa réalité : *une morale dominante, même faible, se dit toujours*

(99) WzM, § 542.

(100) An, § 17.

(101) Selon Nietzsche, « un théologien, un prêtre, un pape, à chaque phrase qu'il prononce, non seulement se trompe, mais *ment*, et il n'est même plus en son pouvoir de mentir par "innocence" ou par "inconscience". Même le prêtre sait, comme tout le monde, qu'il n'y a plus de "Dieu", plus de "pécheur", plus de "rédempteur", que "libre-arbitre", "ordre moral universel" sont des *mensonges* » (An, § 38). D'où la méfiance de l'idéal ascétique pour les « comédiens de cet idéal » (GM, III, § 27).

(102) Relire *Tartuffe*, acte IV, sc.5, v.1479-1496.

vraie et forte. Et le mensonge est la condition *sine qua non* de l'existence et de la suprématie de la morale régnante. Pour Nietzsche, voilà le vrai mal (103) : cette faiblesse, cette maladie, qui nient et condamnent la vie, présentent d'elles-mêmes une image flatteuse, renversée :

« On ne dit pas "le néant" : à la place, on dit "l'au-delà" ; ou bien "Dieu" ; ou "la vraie vie" ; ou bien le nirvana, le salut, la béatitude... Cette innocente rhétorique, qui est issue du domaine de l'idiosyncrasie religieuse et morale, paraîtra *beaucoup moins innocente* dès que l'on comprendra quelle est la tendance qui s'enveloppe ici du manteau des grands mots : l'*hostilité* envers la vie. » (104)

C'est ce que Nietzsche nomme « le renversement des valeurs par les esclaves », renversement qui constitue la morale comme telle et comme morale dominante (105). Pour dominer malgré tout, malgré le néant qu'ils sont et offrent, les faibles renversent le rapport réel entre leur idéal et la vie. Eux-mêmes s'appelleront les « bons », les « véridiques », leur idéal sera « la vraie vie », etc., puisque, dans leur logique, la vie et la réalité qu'ils condamnent sont mauvaises, illusoires ! La vie et les forts, ce sera, pour eux, « le mal ». Faisant d'une pierre deux coups, ils joignent l'utile du *mensonge* à l'agréable de la *calomnie*. Et ainsi, mentant sur soi tout en souillant cette vie-ci, la morale, doublement immorale et doublement fausse, s'offrira le luxe de se faire passer pour LA vertu et pour la Vertu qui pourchasse le « Mal ». La faiblesse réelle sera baptisée « force », le mal « bien », l'illusion « réalité »...

Or, tous ces mots ne correspondent à rien, ils riment au « rien ». Tous les mots-clefs de la morale

(103) Nietzsche dit que le refus de la vie au nom d'un idéal nihiliste et mensonger est « le vrai péché contre l'esprit » (CId, Maximes et pointes, § 34 ; cf. Matt. 12 : 31). Paul (I Cor. 13 : 1-3) ne le contredirait pas, si l'on admet que la vie est, dans le vocabulaire de Nietzsche, ce que la Bible appelle l'Esprit.

(104) An, § 7. Cf. § § 26 et 15.

(105) GM, I, § 10.

sont impropres. Et c'est pourquoi l'ancien philologue qu'est resté Nietzsche, les met toujours, obstinément, entre *guillemets* (106). Pour lui, ces mots, ces « grands mots » ne veulent rien dire, ou plutôt, veulent dire quelque chose et ne disent rien. Quant à nous, surtout quand on nous parle de Nietzsche comme d'un « fou », d'un « apologiste de la force », d'un « nihiliste », méfions-nous, et essayons de voir *QUI parle* : ne serait-ce pas la morale, qui calomnie ? « Faible », « fort », « mal », « bien » : les mots nous dominent, comme les faibles ; quand ils jugent, ils sont la force insane, mais efficace, des faibles. Ils font du bruit, comme « la grosse caisse de la vertu et le tam-tam de la morale » (107), qui ne résonnent si fort que parce qu'ils sont creux (108).

C) Nietzsche nihiliste ? La mort de Dieu

La morale est l'*alibi* (au sens propre) (109) du faible qui va voir *ailleurs* si la vie y est. La morale est donc creuse, à côté. Mais en plus, elle ment : elle veut régler la vie comme ce que la vie *n'est pas*. Elle est inapte à l'*invention* : dans sa représentation, la vie est toujours pareille, c'est un système. Et c'est pourquoi la morale se formule toujours comme une sempiternelle répétition : les morales sont toutes les mêmes et sont de perpétuelles redites (110). Mais la faiblesse de la morale est aussi qu'elle a besoin de se *soumettre* à des lois qui la dispensent d'innover.

(106) Cf. mon essai « Les guillemets de Nietzsche » (in : *Nietzsche aujourd'hui*, tome 2, Paris, « 10/18 », 1972) et infra, p. 226 sqq.

(107) GS, § 359.

(108) Comme les idoles et l'airain qui résonne et la cymbale qui retentit — vides (d'ἀργάκη).

(109) « *Alibi* », comme le sait tout lecteur de romans policiers, signifie ailleurs. Avec son alibi, le suspect dit à l'enquêteur : va voir *ailleurs* si j'y suis !

(110) L'homme moral est celui qui répète : « Je t'ai toujours dit que... », « je te l'ai dit mille fois ». C'est le meilleur témoignage de son efficacité et de son originalité. La seule « force » de la morale, c'est celle de l'habitude (qui, n'étant que « seconde nature », ne peut être que fausse), celle de l'unanimité des brebis bélantes.

Refus de la vie, la morale est et obéit au NÉANT. Ce n'est qu'un langage faux, qui croit inventer une réalité, mais se laisse duper par la force (?) des mots. Enfin, elle a beau s'intituler « sagesse éternelle » ou « vérité divine », elle a beau « invoquer le nom de Dieu », la meilleure preuve de son néant est sa totale inefficacité, en dépit de l'effort millénaire et de l'incroyable puissance de frappe (111) de son potentiel théologique et policier. Et pourquoi, au fait, serait-elle efficace, puisqu'elle est précisément l'invention de ceux qui parlent *pour ne pas agir dans la réalité, pour ne RIEN dire* ? Parler pour ne rien dire n'est en effet pas le moyen d'engager à *faire quelque chose* !

Apologie du *nihil*, la morale ne peut être que nihiliste. Et l'on comprend qu'elle se défende de Nietzsche comme un beau diable, en clamant bien fort que le nihiliste, c'est lui ! Or, que fait Nietzsche ? Il révèle ce néant qui, dissimulé sous le faux plein des « grandes valeurs », prétend être la vérité. *Nietzsche appellera donc « nihiliste », par dérivation de sens, celui qui dénonce le néant de la morale comme un nihil*. Le nihilisme est la manifestation, la dé-couverte d'un nihilisme *latent*. Et ce qui exprime le nihilisme — qu'il soit caché ou révélé dans sa vérité fondamentale —, c'est la formule « Dieu est mort ».

Observons une minute de silence : moins en l'honneur du disparu que pour faire oublier l'amas de commentaires bêtas qu'a occasionnés cette trop fameuse formule. Les Goncourt disaient : « Ce qui entend le plus de sottises, c'est un tableau. » Si tel est le cas, Nietzsche, alors, nous a donné la « Joconde » des formules !

Les uns s'écrient : « Ouf ! Enfin, on respire ! Merci, M. Nietzsche : ça, c'est du meurtre ! » — et les voilà qui se précipitent sur l'héritage : Dieu est mort, vivent la morale, la science, la révolution, la tradition, la foi en l'homme. Or, il n'y a pas de quoi rire : Dieu est mort, mais, tout le monde le sait, ce sont les meilleurs qui s'en vont ! Les successeurs nous feront regret-

(111) C'est souvent le cas de le dire : du martinet à Pinochet.

ter le défunt, que la vieillesse avait fini par rendre au moins assez tolérant pour les dettes... D'autres, criant au blasphème et à l'outrage aux (bonnes ?) mœurs, estimant devoir injurier ce pernicieux athée-qui-ne-respecte-rien (et, en effet, Nietzsche ne respecte pas le rien qu'est la morale en question !). Et de se lamenter, offusqués, comme si Nietzsche jouait l'anticlérical criant « à bas la calotte ! », comme s'il éprouvait une jubilation sardonique à annoncer une nouvelle catastrophique pour les autres.

Pour Nietzsche, au contraire, cette nouvelle promet peut-être un terrible *danger*, et le ton qu'il adopte est plus celui d'une Apocalypse que celui de *Charlie-Hebdo* ou du *Canard enchaîné*. C'est une mise en garde et une prophétie :

« Si nous ne faisons de la mort de Dieu un magnifique renoncement et une victoire sur nous-mêmes, nous aurons à payer cher cette perte. » (112)

Si la mort de Dieu est la découverte ahurissante et courageuse du néant de fait de la morale et de l'Idéal, QUI faut-il être pour s'en réjouir béatement ou prendre un deuil catastrophé ? Car il se pourrait bien que tous soient trop pressés. Ceux qui ricanent en se croyant cyniques pourraient déchanter : le Dieu-idole n'attendra peut-être pas le troisième jour ! Et, quant à ceux qui se scandalisent d'un tel outrage à la majesté de Dieu, de deux choses l'une : ou bien ils croient en un Dieu de la Vie et de la Résurrection — et alors cette nouvelle ne devrait pas tant les affliger, hommes de peu de foi ! — ; ou bien ils ne croient, en fait, qu'à un Dieu mortel, voudraient que leur idole soit immortelle — et alors bien fait pour eux ! Avant d'accuser ou de féliciter Nietzsche, prenons donc garde à nous.

Et pour commencer : on taxe Nietzsche d'originalité scandaleuse ou on lui tape dans le dos pour le congratuler. Mais la formule n'a rien de nouveau et ce n'est

(112) GS, 12 (229). Dans l'édition allemande, KGW, V, 2, 12 (9).

même pas Nietzsche qui l'a inventée ! Hegel l'avait déjà utilisée dans *Foi et savoir* : que je sache, il n'était guère antéchrist. En fait, Nietzsche, dans son plus célèbre texte sur la mort de Dieu, n'est qu'un plagiaire (de génie) : il s'inspire des considérations du poète allemand Heine, lequel à son tour commente... la critique philosophique que fait Kant de l'idée métaphysique de Dieu. Kant n'est pas le comble de l'immoralisme antireligieux (113). Mais il y a mieux : les chrétiens, qui poussent de grands cris à ce qu'ils prennent pour une abominable déclaration d'athéisme, songent-ils que cette formule a une source beaucoup plus « sûre » et beaucoup plus ancienne que *Le gai savoir* ? Quel est le Livre qui raconte le premier que Dieu est mort, un certain fameux Vendredi de 29 ou 30 après J.-C. ? Le Livre où sans cesse on répète que le fils de Dieu, le Seigneur, est mort (114) ? Ce sont les chrétiens qui, les tout premiers, évoquent la mort de Dieu ! Et n'ont-ils pas, en outre, le toupet d'appeler « saint » ce Vendredi-là ?

Il est vrai que Nietzsche n'annonce pas cette nouvelle dans le même esprit. Mais il faut alors reconnaître au moins qu'il ne s'agit peut-être pas du même Dieu (et alors, « pourquoi pleures-tu ? »), et qu'en tout cas, ce n'est pas quand il fait annoncer, par un tiers (« l'homme fou »), la mort de Dieu, que Nietzsche se déclare athée. Alors que veut dire, ou faire dire Nietzsche ?

Regardons le texte le plus célèbre à ce sujet (115) :

« *L'homme fou.*

N'avez-vous pas entendu parler de cet homme fou qui alluma une lanterne en pleine matinée, courut sur la place du marché et criait sans cesse : "Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu !" — Et comme là se trouvaient justement rassemblés beau-

(113) Cf. E. Biser, « Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu », in : *Nietzsche aujourd'hui*, tome 2, p. 264 sqq.

(114) Actes 25 : 19 ; Rom. 5 : 6 ; I Thes 5 : 10 ; II Cor. 4 : 10 et Luther.

(115) GS, § 125 (le style imite celui des Évangiles, notamment des paraboles).

coup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il suscita une grande hilarité. L'a-t-on perdu ? dit l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? Ou bien se cache-t-il quelque part ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? — ainsi ils criaient et riaient tous à la fois. L'homme fou bondit au milieu d'eux et les transperça de ses regards. "Où est parti Dieu ?" cria-t-il, "je vais vous le dire ! Nous l'avons tué — vous et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu boire la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? Qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où se meut-elle à présent ? Vers quoi nous mouvons-nous ? Loin de tous les soleils ? Ne nous précipitons-nous pas sans cesse ? Et cela en arrière, de côté, en avant, de tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas sur nous le souffle du vide ? Ne fait-il pas plus froid ? La nuit ne tombe-t-elle pas sans cesse et de plus en plus ? Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ensevelissent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la putréfaction divine ? — les dieux aussi se putréfient ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous, les meurtriers d'entre les meurtriers ? Ce que le monde possédait jusque-là de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux — qui essuiera ce sang de nos mains (116) ? Avec quelle eau nous purifier ? Quelles fêtes expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître seulement dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande — et quicon-

(116) Nietzsche a lu Shakespeare (*Macbeth*).

que naîtra après nous appartiendra, du fait de cette action, à une histoire plus haute que toute histoire jusqu'ici !" — Ici l'homme fou se tut et considéra à nouveau ses auditeurs : eux aussi se taisaient et le regardaient déconcertés. Finalement, il jeta sa lanterne au sol si bien qu'elle se brisa en morceaux et s'éteignit. "J'arrive trop tôt, dit-il ensuite, mon temps n'est pas encore venu. Cet énorme événement est encore en marche et chemine — il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes. Il faut du temps à la foudre et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions une fois qu'elles sont accomplies, pour être vues et entendues. Cette action-là leur est encore plus lointaine que les astres les plus lointains — et pourtant ce sont eux qui l'ont accomplie !" On raconte encore que ce même jour l'homme fou serait entré dans différentes églises où il aurait entonné son *Requiem aeternam Deo*. Jeté dehors et sommé de s'expliquer, il n'aurait cessé de répliquer : "Que sont donc encore ces églises, sinon les caveaux et les tombeaux de Dieu ?" »

Qui est ce Dieu mort ?

1) Dieu = nous, notre peur et notre certitude

Ce Dieu (« que nous avons tué », comme les hommes ont crucifié le fils de Dieu) *reste mort* (117). Il n'est pas un Dieu qui pourrait ressusciter (118) : « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! » Ce n'est pas le Dieu mort et ressuscité pour nous promettre la Vie, nous arracher au « péché », dont « le salaire est la mort ». Le Dieu dont la mort est ici annoncée n'est pas présenté comme un Dieu « sauveur », un Dieu qui surmonte la mort et nous transcende, mais comme un Dieu imma-

(117) Parce que, nous le verrons, il l'a sans doute toujours été.

(118) Et s'il « ressuscite », c'est au sens où, comme la mort, il est éternel.

nent, mortel (« *Requiem aeternam Deo* »), un Dieu humain, à bien des égards semblable à nous. C'est un Dieu à la mesure de ce que nous sommes, et peut-être plus identique à nous, représenté par nous, qu'un Dieu *Tout-Autre*. Le Dieu déclaré mort par Nietzsche était un Dieu qui nous confirme dans ce que nous sommes ou croyons être, mais pas dans ce que nous pourrions devenir en nous dépassant nous-mêmes par lui. Il garantit en quelque sorte notre *identité*. C'est ce qu'il faut déduire du fait que le texte multiplie les répétitions du pronom « nous » (119). Sa mort nous concerne, nous pose des questions, comme sa vie nous donnait des « réponses ». Mais alors c'est peut-être seulement notre Dieu, ce que nous projetons de nous en Dieu, l'identité avec nous-mêmes et avec Dieu que nous pleurons. Ce Dieu est présenté comme le nôtre, pas comme le Tout-Autre, transcendant, différent, caché : non pas celui qui dit : « je suis qui je suis », mais plutôt celui qui est ce que nous sommes, ce que nous croyons que nous sommes, et ce que nous croyons donc qu'il est. Sa « vie » nous garantissait de rester ce que nous sommes. Mais, une fois qu'il est mort, nous avons peur de devenir ce que nous sommes ou d'être ce que nous devenons.

Aussi faut-il noter que, dans ce texte, la mort de Dieu est *annoncée*, comme dans la Bible la résurrection : comme une nouvelle *incroyable*, qui ne peut être prouvée, mais seulement annoncée par un personnage qui dérange les croyances de chacun (« l'homme fou »), qui fait rire tout le monde et en premier lieu les gens qui « ne croient pas en Dieu ». Il nous est difficile de croire à la mort de Dieu, s'il se confond avec nous. Ce Dieu « à nous » peut donc être aussi bien celui des athées que celui des croyants ; refusant de croire à la mort de Dieu, les athées eux-mêmes suggèrent qu'en fait Dieu n'est pas mort, mais est un « Dieu caché » (120). La mort de Dieu, c'est, dans ce texte,

(119) Au moins vingt fois en une vingtaine de lignes.

(120) Nietzsche pense naturellement à Pascal (Lettre d'octobre 1656 à Mlle de Roannez, *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg, p. 214) et à Ésaïe 45 : 15.

celle d'un Dieu assimilé à notre usage, et non pas un Dieu hors de nos prises, un Dieu de l'irréductible altérité, de notre *propre* altérité par rapport à nous-mêmes. Mais si c'est le Dieu de l'identité qui est mort, alors peut-être n'avons-nous tué que le fantôme de Dieu, le laissant vivant dans son altérité de Dieu caché (121).

C'est bien parce qu'il était si proche de nous que la mort du Dieu-identité nous laisse sans repères pour notre identité, plongés dans l'épouvante de l'altérité, au lieu de nous apporter un soulagement. Et si Dieu revenait pour s'imposer à nous dans son altérité, nous le tuerions encore en l'identifiant à nous, en lui donnant notre identité. Voilà pourquoi nous ne voulons pas croire à la mort de ce Dieu-nous : nous avons peur, maintenant, car Dieu était mis en place par nous, pour nous préserver de l'altérité, Dieu était notre peur de la différence que comporte la vie, notre berger contre cette peur.

Remarquons, en effet :

a) que l'annonce de cette mort, loin de résoudre un problème, la question : « Dieu existe-t-il, ou non ? », suscite au contraire une série d'*interrogations* en cascade, insoupçonnées. Dieu était donc, sans qu'on s'en doute peut-être, la « solution ». Quand il meurt, nous voilà tout à coup sans solution devant les problèmes que la vie nous pose. C'est ce qui est le plus flagrant dans ce texte, où un interprète de Nietzsche a compté trente et un points d'interrogation (122) !

b) que si nous refusons de croire à cette mort, c'est par réflexe de propriétaire, par peur de perdre ce que nous avons inventé avec tant de peine. C'est ce que Freud nomme une résistance. Il n'y a pas, en vérité, de faire-part plus sincèrement affligé ! C'est vraiment une « perte cruelle » pour nous, notre « défenseur » nous est arraché. Mais c'est aussi que nous redoutons les conséquences de cette perte : le soutien de famille n'est plus là, il va falloir se débrouiller tout seuls, devenir différents, forts, nous orienter et nous battre sans

(121) Chez Nietzsche, ce Dieu caché (PBM, § 295), ce tout-Autre, c'est la Vie (Dionysos).

(122) P. Köster, *Der sterbliche Gott*, p. 75.

repère comme des grands : « La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne faut-il pas devenir des dieux nous-mêmes pour avoir seulement l'air dignes d'elle ? » L'enfant, qui, sans bien s'en douter, en voulait tant à son père, l'a tué, mais il s'aperçoit, un peu tard, que s'il veut vivre comme avant, il lui faut maintenant devenir père et adulte lui-même, et que, en particulier pour un enfant habitué à obéir, ce n'est pas simple. Nous sommes, après la mort, ou plutôt le meurtre de Dieu, comme des *enfants* attardés qui, privés de l'autorité des adultes, ont soudain peur d'affronter la vie sans eux ou se sentent coupables d'être contraints, pour être à leur tour vraiment adultes, de renier les dieux que sont pour eux les adultes ;

c) que, de ce Dieu mort, il est dit que « c'est nous qui l'avons tué ». Mais alors il n'était qu'une image de l'homme, un Dieu humain, donc *mortel* (123). Car l'homme ne peut tuer que ce qui est mortel et en particulier humain. Si Dieu était vraiment « l'Éternel », il ne pourrait le tuer.

2) Dieu : force ou faiblesse ?

De là découlent plusieurs corollaires :

a) Dieu n'est pas la force et la puissance divines : il n'est que notre faiblesse qui, par lui et en lui, projette celles qui nous manquent. Avec ou sans Dieu, nous sommes en réalité toujours faibles : Dieu est notre illusion de la force. Nous ne serons pas automatiquement forts du fait de la mort de Dieu — la preuve, c'est que nous le regrettons déjà.

b) Nous ne nous sentons *pas de force* à vivre sans ce Dieu qui est la force dont notre faiblesse a *besoin*. « Comment nous consolons-nous ? » signifie que nous avons besoin d'être consolés de notre solitude impuissante de parricides. Qui se sent fort n'a pas besoin de consolation.

c) Ce n'est donc pas nous, les hommes dépendants, qu'il faudra mettre à la place de Dieu. La mort de

(123) Auquel cas, ce Dieu mortel doit mourir, être déclaré mort, pour qu'éventuellement le Dieu vivant « ressuscite ».

Dieu n'est pas la naissance de l'humanisme, la glorification de l'homme : si l'homme reste la créature obéissante de Dieu et de l'Idéal, s'il reste assujéti au Rien du « Bien » absolu, cela ne changera rien qu'il reprenne la place de Dieu. La divinisation de l'homme dans l'humanisme nous laisserait soumis à nous-mêmes comme nous l'étions au Dieu de notre faiblesse — si quelque chose ne se produisait, si n'intervenait une métamorphose radicale de l'homme : son passage de la faiblesse à la force, sa transition vers une humanité autre, le *surhumain*, vers une *humanité au-delà* de la faiblesse (l'*über d'Übermensch* signifie : de l'autre côté, au-delà, outre, et non pas supérieur). Ce qui est donc requis, ce n'est pas de faire siéger l'homme au trône de Dieu (124), mais de surmonter notre peur d'hommes, d'être « sans-peur » (125) devant les risques tragiques de la vie, de ne plus nous abriter derrière *quelque Dieu que ce soit* : Dieu, homme, idoles, alibis de la crainte de la vie. Et c'est justement cette exigence d'un passage à cette force, au Surhumain (126), qui nous fait peur après la mort du Dieu des infirmes idéalistes. Nous cherchons donc comment rester faibles. Seule solution : refaire le même coup, fabriquer un Dieu, un Idéal, qui, même humain, restera un Idéal. Or, Nietzsche n'entend pas se laisser « refaire » ! « Dieu est mort » signifie : en tant que manque projeté par la faiblesse, Dieu est impossible, parce qu'il n'est qu'un NÉANT. Les remèdes faibles ne peuvent que reproduire le manque, la mort. Et on ne peut croire que le néant est, que l'idole de la faiblesse est vivante : il faut donc reconnaître la faiblesse comme manque. Dieu comme vide est mort. Dieu est le « bouche-trou » de la faiblesse : mais un néant peut-il obturer un manque ? Aussi le seul remède réel est-il que la force se substitue à la faiblesse, au lieu que la faiblesse se perpétue sous

(124) On voit qu'il est inepte de parler d'« humanisme athée » à propos du Nietzsche de la mort de Dieu. Ne reste-t-on pas croyant quand on est « humaniste » ? Et où est-il question ici que naisse ou ressuscite l'homme ? Nietzsche ne parle que de Surhumain, l'homme n'est qu'un « pont », une « transition ».

(125) Titre du livre V de GS.

(126) Attention aux malentendus ! J'en parlerai plus loin p. 116 sqq.

le nom de Dieu. Et nous resterions inéluctablement faibles en nous faisant nous-mêmes Dieux : la mort de Dieu est la reconnaissance du néant qui détermine la faiblesse comme telle, sous quelque forme qu'elle se présente et se masque. Un Dieu-idole n'est qu'une idole.

3) De quoi Dieu est-il mort ?

Dieu est mort de « sa » (notre) faiblesse. C'est notre propre faiblesse qui l'a fait naître faible, ou l'a affaibli au point qu'il en meure. Les chiens ne font pas les chats : nous avons mis au monde (127) un Dieu souffreteux. Mais, du coup, c'est peut-être une chance : car, si c'est *nous* que nous avons tué en Dieu, c'est notre faiblesse que nous pourrions avoir tuée. Dans cette mort, une promesse est offerte : la mort de l'homme, et c'est pourquoi nous courrions de grands risques, nous gaspillerions nos chances en fabriquant un Dieu-homme. Cela implique :

a) Que le Dieu que nous avons créé, était, pour ainsi dire, mort-né. Débile, raté, il n'avait aucune chance de survie. Autrement dit, la force que nous attendions de Dieu était illusoire : elle ne pouvait grandir.

b) Que les qualités que nous attribuions à Dieu, illusoires sans doute, ont peu à peu fait naître en nous une idée. Faibles, nous nous représentions la force en Dieu, nous la lui donnions. Or justement, l'idée de force nous fait apercevoir notre faiblesse : cette force nous la glorifions — mais au fait, pourquoi pas en nous ? N'est-il pas faible de laisser la force aux autres, quand on dispose de son symbole ? Ainsi, nous imaginant forts par personne interposée, nous découvrons la force, et nous lorgnons dessus : « pourquoi lui, et pas moi ? ». Et, du coup, nous constatons que notre faiblesse réelle *consiste à nous déposséder de la force au profit d'autrui*. Ainsi, la force de Dieu elle-même va anéantir Dieu comme projection de la faiblesse : « Dieu a tué Dieu » (128).

(127) Si l'on peut dire ! Nous l'aurions plutôt mis à l'arrière-monde !

(128) GS, 23 (70).

c) Par ailleurs, avec l'idée de Dieu, nous nous constituons une morale, dont Dieu (qui n'en peut mais) était, bon gré mal gré, le garant, et dont le principe, selon Nietzsche, était la négation de ce monde-ci au profit d'un autre monde (l'arrière-monde), où nous projetions dans un ailleurs de rêve nos désirs d'ordre, de vertu, de bonheur. Nous avons donc une morale *duale*, par le moyen de l'existence de Dieu : d'un côté un monde réel, discrédité, pécheur, et, de l'autre, un monde idéal, pur, régi par la « justice de Dieu ». Or, quelles sont les conséquences de cette séparation ? C'est que les vertus (irréalisables et fantasmagiques) que nous projetons dans « l'autre monde », *ou bien* nous ne les pratiquons pas *ici*, ne les prenons pas au sérieux ; et alors, nous devons reconnaître que nous sommes des êtres immoraux (cyniques ou hypocrites) ; *ou bien* nous les pratiquons et les tenons pour réalisables, et en ce cas, il nous faut admettre qu'une projection de la vertu ailleurs qu'en ce monde est inutile : c'est une ruse diabolique ou un alibi débile pour éviter de mettre ces vertus en pratique, dans la réalité de ce monde-ci (129). Ainsi, la moralité idéale que nous inventons nous oblige cependant, par sa vertu même, à nous reconnaître comme moraux seulement *en idée*, dans l'autre monde, c'est-à-dire *immoraux en fait ici-bas*. On ne parle pas impunément, par exemple, de générosité et d'honnêteté : à moins que nous ne soyons cyniques, elles nous contraignent à nous rendre compte qu'il est hypocrite de nous contenter d'en *parler*. Donc, *ou bien* la moralité est un rêve, elle est ailleurs, par conséquent nous som-

(129) C'est, on peut déjà le souligner au passage, un des points fondamentaux de la critique nietzschéenne du christianisme : Nietzsche attaque une certaine interprétation (faible) du « salut par la foi ». Il y voit une aubaine pour le faible et un excellent prétexte pour ne pas mettre en pratique l'ἀγάπη. Pour lui, le christianisme, s'il est *réel*, ne peut être qu'une *pratique* et, comme cette pratique lui paraît inexistante, le christianisme n'est à ses yeux qu'un discours creux, une « foi » vide. Paul, qui pourtant fonde la théologie du salut par la foi, fait le même rappel : « Ce ne sont pas en effet ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui mettent la loi en pratique seront justifiés » (Rom. 2 : 13). Mais, comme Paul, Nietzsche aussi se retourne contre les pharisiens, les légalistes qui se croient justifiés par leur pratique et croient à une distinction nette et stricte entre bien et mal : cf. VP, I, p. 191 sqq, et ici, infra, chap. II, p. 173 sqq.

mes immoraux selon nos propres principes ; ou bien la morale est une pratique — et, en ce cas, pourquoi en faire un idéal impossible dans ce monde pécheur, pourquoi prétendre qu'elle ne peut se réaliser que dans un autre monde ? Pour les chrétiens de la morale dualiste, l'alternative s'exprime ainsi : « sadducéens » ou « athées », de par la logique même de leur morale et de leur théologie. Or, le sadducéen, dans ce monde qu'il ne veut pas vivre, est proprement immoral ; tandis que le chrétien « athée », affirmant qu'une moralité projetée en Dieu est une illusion, serait paradoxalement le plus moral des deux et le plus respectueux des commandements de Dieu : lui, au moins, sait qu'il ne faut pas se contenter de dire « Seigneur ! Seigneur ! » et « prononcer le nom de Dieu en vain » (130).

Au sens propre, il est donc *moral*, selon la logique de la morale chrétienne, de tuer Dieu, si Dieu n'est que l'irréalité de la morale, que l'alibi de l'immoralité.

« Partout où l'esprit est à l'œuvre avec rigueur, vigueur et sans faux-monnayage, il se passe absolument d'idéal, — l'expression populaire de cette abstinence est "athéisme" — à cela près qu'il veut la vérité. (...) L'athéisme absolument probe (...) n'est donc pas en opposition avec cet idéal, comme il semble au premier abord ; il est plutôt une des dernières phases de son évolution, une de ses formes finales, une de ses conséquences internes — il est la catastrophe, imposant le respect, d'une discipline deux fois millénaire de la vérité, qui, au terme, s'interdit le mensonge de la foi en Dieu (...). Qu'est-ce qui a donc, rigoureusement parlant, remporté la victoire sur le Dieu chrétien ? La réponse se trouve dans mon ouvrage *le Gai Savoir*, aph. 357 : "C'est la morale chrétienne elle-

(130) Cf. An, § 26 : « Le prêtre abuse (*missbraucht*) du nom de Dieu ». Reprenant le terme de la traduction de Luther (Ex. 20 : 7), Nietzsche dit que le prêtre « utilise le nom de Dieu pour nuire » : « Il nomme "Royaume de Dieu" un état de choses où c'est le prêtre qui détermine la valeur des choses » (...). « Principe suprême : « Dieu pardonne à celui qui fait pénitence — traduisez : à celui qui se soumet au prêtre » (*Ibid*).

même, la notion de véridicité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la finesse de confesseur de la conscience chrétienne traduite et sublimée en conscience scientifique, en propriété intellectuelle à tout prix. Considérer la nature comme si elle était une preuve de la bonté et de la garde de Dieu ; interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, comme preuve constante d'un ordre moral du monde et de fins morales ; interpréter notre propre vécu, ainsi que le firent si longtemps les hommes pieux, comme si tout était enchaînement, signe, comme si tout était pensé et destiné pour l'amour du salut de l'âme : c'est désormais *fini*, la conscience morale s'y oppose, toute conscience plus fine le trouve inconvenant, malhonnête, y voit mensonge, féminisme, faiblesse, lâcheté — et cette rigueur, plus que tout, fait de nous de bons Européens, des héritiers de la plus longue et de la plus hardie victoire sur soi-même qu'ait remportée l'Europe"... Toutes les grandes choses périssent de leur propre fait par un acte d'"auto-suppression" ; ainsi le veut la loi de la vie, la loi d'une *inéductable* "victoire sur soi-même" dans l'essence de la vie — toujours, pour le législateur lui-même finit par retentir l'arrêt "*patere legem quam ipse tulisti*" (131). C'est ainsi que le christianisme en tant que dogme a été ruiné par sa propre morale ; ainsi le christianisme en tant que morale doit aussi périr — nous sommes au seuil de ce dernier événement. La véridicité chrétienne, de conclusion en conclusion, tire pour finir sa conclusion la plus *vigoureuse*, sa conclusion *contre* elle-même. » (132)

Voilà ce que signifie « Dieu a tué Dieu » : le suicide de la morale, la « *Selbstaufhebung der Moral* ». Car l'idée même d'un Dieu moral (qu'il existe en réalité ou qu'il ne soit qu'une supposition), ne peut que détruire

(131) Subis la loi que tu as toi-même édictée.

(132) GM, III, § 27.

en fin de compte cette idole d'un Dieu qui fonderait une morale idéale. D'où les formules de Nietzsche :

« La morale mourut de la moralité. » (133)

« Qui ne trouve plus en Dieu ce qui est grand ne le trouve absolument pas comme existant, et il lui faut le nier ou bien — le *créer* — aider à le créer. » (134)

« La théologie a étouffé Dieu, et la moralité a étranglé la morale. » (135)

« *Le suicide de la morale* est sa propre et dernière exigence morale. » (136)

Une morale divine, c'est un Dieu immoral aux yeux de la morale elle-même. Il est donc moral de tuer la morale, et c'est respecter Dieu que de tuer un tel Dieu « moral »-immoral. Car un tel Dieu ne peut être que faux. Ou, si Dieu existe, il est « immoral » (137).

4) Mort de Dieu : « *Selbstaufhebung der Moral* » (auto-suppression et auto-dépassement de la morale)

Ainsi, la mort de Dieu est la conséquence du christianisme : du christianisme en tant qu'il pose une morale transcendante.

« Ce qui a triomphé du Dieu chrétien, c'est la morale chrétienne elle-même. » (138)

(133) GS, 23 (71). Cf. *ibid.* (72) : « Le croyant est le contraire de l'homme religieux ».

(134) GS, 23 (81) = KGW, VII, 1, 5 (1) n° 63.

(135) OP, p. 86, § 178 = K, XII, p. 329, § 531. Ce disant, Nietzsche n'est-il pas plus chrétien et plus moral qu'il ne veut bien le dire ?

(136) GS, 13 (15).

(137) Et il est vrai qu'aux yeux des hommes de la morale, du « chrétien », il n'y a rien de plus « immoral » que la Grâce et le pardon des péchés. Ils protestent déjà quand certains hommes prennent sur eux de grâcier des condamnés. Pour eux, le pardon, c'est le « pousse-au-crime ». Dieu « apporterait des croissants » aux pécheurs ? Non mais des fois !

(138) GS, § 357. Cf. GS, § 153.

C'est ce que Nietzsche appelle, en reprenant un terme hégélien, la *Selbstaufhebung der Moral*.

Que Nietzsche utilise un terme hégélien indique un problème. Pour Hegel, la négation est la condition d'une affirmation, une chose ne se niant que pour se dépasser : *Aufhebung* veut dire à la fois suppression et dépassement affirmateur. Or ne serait-ce pas dans cet esprit que Nietzsche, involontairement, conçoit la mort de Dieu ? Si le Dieu immoral de la morale comme idéal meurt, n'est-ce pas pour ressusciter comme Dieu amoral ? Est-ce Dieu qui est mort ? Ou Dieu n'est-il mort comme idole que pour s'affirmer comme vrai Dieu ? Si Dieu existe, est vivant, ne faut-il pas reconnaître, grâce à cette *mort de sa négation par nous*, qu'il s'affirme comme un Dieu « par-delà Bien et Mal » ? Cette mort de Dieu, n'est-ce pas l'affirmation d'un Dieu Caché, tout-autre que la morale que nous lui offrons comme un cadeau empoisonné — sorte d'apéritif à la ciguë ?

Il faut être prudent, sur ce terrain, mais il est incontestable que de nombreuses remarques de Nietzsche vont dans ce sens :

« Vous dites que c'est une décomposition spontanée de Dieu, mais ce n'est qu'une mue : il se dépouille de sa peau morale. Et bientôt vous le retrouverez — par delà Bien et Mal. » (139)

Toutes ces questions, en tout cas, se posent si, comme dit Nietzsche, « ce n'est que le Dieu moral qui est réfuté » (140). Si, pour le christianisme et pour la pensée de Nietzsche, Dieu existe (et ce Dieu s'appelle pour Nietzsche *Dionysos*) ce n'est pas un Dieu de la morale, mais un Dieu de la Vie, de la contestation de la morale, un Dieu qui est aussi présent comme tel dans la Bible et dans le christianisme : celui de Job, d'Abraham, de Kierkegaard (141). Car, dans ce cas, la

(139) K, XII, 2^e partie, § 532, p. 329. Sans le savoir, Nietzsche rejoint ici le Kierkegaard du saut de l'homme religieux au-delà du stade éthique.

(140) K, XIII, § 188.

(141) Kierkegaard évoque en particulier Job, Abraham et le scandale

mort de Dieu comme logique interne du christianisme lui-même peut être interprétée comme l'opposition, dans le christianisme, de la Parole et de l'Esprit contre la Loi et la Lettre, du Dieu vivant contre l'idole morte. Alors, la mort de Dieu ne signifierait pas univoquement l'abolition du christianisme, mais la Vie et la Parole de Dieu, le christianisme comme Parole et Vie de Dieu (les Prophètes et Jésus) venant sans cesse briser l'idole du Dieu moral chrétien, venant tuer le « christianisme » comme Loi, comme jugement de l'homme sur l'homme, comme usurpation idolâtrique du jugement de Dieu — le christianisme comme contestation de l'idole et du péché (la Loi) par la Parole et la *charis*.

Dès lors, ou bien *a)* le Dieu des chrétiens se confond avec ce Dieu-idole, et il n'existe pas ; ou bien *b)* il y a *deux* « Dieux » : pour Nietzsche, le Dieu chrétien mort et le Dieu de la Vie, Dionysos ; pour le christianisme, l'idole et le Dieu vivant. Mais ne peut-on pas alors se demander si les deux « Dieux » respectivement distingués par Nietzsche et le christianisme ne pourraient pas, malgré les appellations différentes, se *superposer* : un Dieu-idole moral, d'une part, mort pour les deux conceptions, et un Dieu caché, Dionysos et Dieu de la grâce, hors morale et présent-caché dans ce monde, Dieu de la Vie ?

Dire que Dieu est mort signifie qu'il n'est *rien*, et qu'il faut *reconnaître* qu'il n'est rien. Cependant, serait-ce vraiment pour faire apparaître un autre Dieu réel, vivant et caché, qu'il s'efface ? S'il y a deux Dieux, ne sont-ils pas tous deux morts, et, sinon, lequel des deux est mort, en vérité ?

Mais ne peut-on objecter que le Dieu-idole, même mort, est plus « réel », c'est-à-dire plus imposant, plus *puissant*, même comme fantôme, que le Dieu *caché* ? Le Dieu moral n'est-il pas plus *présent*, *évident* que le Dieu *caché*, comme la mort est plus puissante que la vie ? Le retrait présumé du Dieu vivant, n'est-ce pas une mort, son *effacement* devant le Dieu-idole mort ?

morale du sacrifice d'Isaac. Nietzsche écrit : « Job dit oui », c'est-à-dire qu'il accepte le mal, même venant de Dieu [KGW, VIII, 3, 14 (47)].

Car le Dieu-idole, même mort, « revit », « existe » comme un ectoplasme, et il supplante l'autre Dieu, qui paraît alors « faire le mort ». Peut-on en ce cas vraiment dire que la mort du Dieu-idole est réelle et définitive — s'il existe distinct d'un vrai Dieu —, ou faut-il admettre que, si le Dieu-idole est impossible, le Dieu caché, lui, est tout aussi « mort » pour nous, en tant qu'il est absent et caché ?

« Partout où l'on vénère, admire, a du bonheur, craint, espère, pressent, se cache encore le Dieu que nous avons dit mort — il se faufile en douce et ne veut pas même être reconnu ni nommé par son nom. » (142)

« Dieu est mort : mais telle est la façon des hommes que, des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera son ombre. Et nous — il nous faut encore vaincre son ombre ! » (143)

Dieu mort ne va-t-il pas ressusciter, rester éternel, comme idole, en prenant d'autres noms que « Dieu », ou en couvrant abusivement de son nom l'immoralité des « vertueux » (144) ? Pour Nietzsche, quoique creuses et néant, les idoles sont *éternelles* (145). Mais pour la Bible aussi : il n'y a pas que Dieu qui soit éternel, puisque YHWH met précisément les hommes constamment en garde contre elles : « Tu n'auras pas d'autre Dieu devant ma face ». Ce que Nietzsche donc, comme la Bible, appelle idole, ce pourrait bien être ce que la Bible, elle, nomme le « péché », puissance immortelle de mort, qui consiste précisément à prendre sa faiblesse pour de la force, à se prendre pour Dieu (Gen. 3).

Quoi qu'il en soit, mort et enterré, ou éternellement

(142) GS, 14 (14).

(143) GS, § 108.

(144) On verra que c'est ce « Dieu »-là qui est mis en cause par les Prophètes et Jésus, comme ensuite par Nietzsche — précurseur en un sens de K. Barth, et successeur de la Bible, de Pascal et de Kierkegaard (mais il avait soigneusement lu la Bible et Pascal : comme on l'a dit de quelque autre maladie qu'on le soupçonne d'avoir contractée, « il en reste toujours quelque chose » !).

(145) Cf. Cld, Avant-propos.

susceptible de ressusciter sous d'autres formes (qui ne laisseront pas d'être néant), le Dieu que Nietzsche déclare ici mort, c'est le « bon Dieu ». Mais, selon Nietzsche, s'il y a un *vrai Dieu*, un Dieu de la vie, ce Dieu avait de toute façon déjà été tué par les croyants (146). Les croyants, les chrétiens en particulier, après les Juifs, l'ont toujours recréé à leur image, et s'efforcent de l'étouffer pour qu'il ne revienne pas détruire leur confort plus ou moins « chrétien » (147). S'il y a un vrai Dieu, c'est à coup sûr un Dieu comme celui qui, Homme et/ou Dieu, a été crucifié par les croyants pour que soit dressée l'idole du « bon Dieu », du *Gott mit uns*, parodie infâme du « Emmanuel ». Pour Nietzsche,

« Toute église est la pierre roulée sur la tombe d'un Homme-Dieu : elle veut absolument qu'il ne ressuscite pas. » (148)

Et la fameuse formule peut alors être retournée : pour le croyant, le chrétien, Dieu (le vrai) est mort pour que l'idole-Dieu continue de « vivre », tandis que pour Nietzsche et les chrétiens athées (tueurs d'idoles), Dieu-idole est mort et, s'il y a un vrai Dieu, ce ne peut être que le Dieu comme Vie ou, comme dit la Bible, le Dieu vivant — et non le Dieu mortel, moral et artisan de mort à ce monde-ci. Qui, alors, est le plus respectueux de Dieu : le chrétien du Dieu moral ou l'« athée » du Dieu de la Vie (149) ?

Ce Dieu mort, donc, qui était-il ? Le Dieu de la Bible, ou le Dieu des croyants (comme Vorster, Pinochet et quelques autres « bons chrétiens ») ? La question revient à se demander : QUI se cache derrière lui,

(146) Le décès, en date de 29 ou 30 (avant ou après J.-C. ? !), est relaté par quatre évangélistes. Mais comme le défunt est ressuscité, les tentatives d'assassinat se poursuivent sans relâche (gangs de « l'Occident chrétien » en particulier).

(147) Cf. R. de Pury, Article paru in : *Foi et Vie*, Sept. 1978.

(148) KGW, VII, 1, 5 (1), n° 73.

(149) Ce Dieu-Homme, venant rappeler que Dieu est dans ce monde, gêne les croyants en leur rappelant qu'il ne saurait y avoir de « bien » QUE dans ce monde, et qu'ils ne sont pas juges du « bien » et du « mal ».

QUI le crée ? Si c'est la faiblesse, ce Dieu peut toujours « ressusciter » « ombre », néant prolongé. Si Dieu n'est que le fondement de la morale, il n'y a pas pour Nietzsche de Dieu, puisqu'elle est ce qui « escamote la réalité par un mensonge » (« *ein Weglügen der Realität* »). Ou est-ce qu'il ne faut pas que Dieu meure comme idole pour être *vivant comme retraits*, hors prise, Autre ? Alors la mort de Dieu serait sa mort comme idole rendant possible sa vie comme Dieu caché, comme *énigme*. Si Dieu existe, ne devrait-il pas être un Dieu dont on n'a pas le droit de se réclamer pour « justifier » tels ou tels actes, condamnations, commandements, celui dont nous ne pouvons pas connaître le jugement de valeur sur nous et les autres et dont, *a fortiori*, nous ne pouvons pas usurper la justice (150) ?

Il s'agit donc de voir :

a) Quel Dieu est mort.

b) Quel est le genre de mort (et éventuellement le genre de vie) que l'on peut attribuer à Dieu.

Or, il apparaît dès à présent que mort de Dieu ne signifie pas retrait, mais manque, *même dans la présence*. Ce n'est pas parce qu'un Dieu s'impose qu'il est vivant, *puisque la vie, précisément, est plus absence, différence, altérité, que présence et identité*. Il serait compréhensible alors que, chez un Dieu vivant, un Dieu de la Vie, il y ait une certaine absence, une certaine mort, indispensable à sa réalité. La réalité de la Vie et de Dieu, c'est la mort de Dieu comme présence, la mort de la présence et de l'identité, et cette réalité prend la forme d'une mort, d'une absence-éloignement du Dieu-idole-présent. Le Dieu de la Vie est retrait DU Dieu-idole. Il n'est pas présence, mais absence, et cette absence se manifeste comme mort de l'idole.

La question fondamentale est alors : est-ce au regard

(150) Exemples : l'Eglise chrétienne, dit Nietzsche, « a maculé la conception ». C'était en 1871. Mais nous avons mieux : un pape qui condamne tout avortement *en général*, au nom de la « vie ». C'est une supercherie. Comme le souligne M. Oraison (*Le Monde*, 10 février 1979), la vie est toujours cette vie particulière, pas une généralité. Défendre la vie *en général*, c'est la tuer. Jésus ne condamne, à l'inverse, que l'adultère *en général*, mais il ne condamne pas la femme adultère, comme personne particulière, qu'il trouve devant lui.

de la Vie (Nietzsche), ou au regard du Dieu de la Bible (Dieu vivant) que nous pouvons considérer ce Dieu moral comme illusion ? Et : qu'est-ce que la Vie qui définirait un Dieu *vivant* ? Une vie comme celle que veut la morale, identique, présente, mortelle ? Ou une mort à la morale, à l'identité, à la présence, à la proximité homme-Dieu ?

Mais, avant de pouvoir répondre, il faut établir clairement quelles sont les déterminations que Nietzsche confère à ce Dieu mort, et on ne peut apporter sa réponse personnelle qu'après avoir écouté les contestations de Nietzsche, ce qu'il attaque dans ce Dieu mort, sous peine de succomber hâtivement à une *récupération* trop pressée des arguments de Nietzsche par un christianisme à l'« estomac un peu trop grand », qui *désamorce la critique en la déformant* (151). Qui nous dit que le Dieu mort n'est pas le Dieu chrétien ? Et, s'il en est distinct, ne sommes-nous pas idolâtres ? Ne devons-nous pas *laisser mourir* le Dieu (idole) auquel, chrétiens ou non, nous nous obstinons à croire ?

5) Quel Dieu est mort ?

Selon Nietzsche, le Dieu mort est :

a) *Un Dieu-néant, un Dieu mortel, un nihil*

(Alternative : Dieu est-il, au contraire, un Dieu vivant ?)

Ce Dieu ne correspond à rien, sinon, comme le montre l'analyse généalogique de Nietzsche, à la volonté faible devant la vie. Dieu est le *faux-plein*. Il est issu et devient le principe de la condamnation morale de la vie, seule réalité, parce qu'il *est* le manque de vie. C'est pourquoi il manque de vie : il n'est qu'un manque qu'on transforme en réalité pour *manquer* la vie. Il n'est qu'un nom donné au refus, au décalage entre la volonté de puissance et la vie : IL N'EST PAS dans ce monde, dit-on. Il est donc idéal, idéologie, parce qu'il

(151) Mais attention : dire que Nietzsche attaque un faux christianisme, un christianisme historique, c'est bien trop facile, comme esquivé ! Voir infra, chap. III, p. 251 sqq.

sert à échapper aux problèmes réels : on lui attribue, en la disant divine, une sorte de « vie » en roman-photo, faite pour s'évader de la vie (152). Ce Dieu est une évaison de ce monde, qui, non point caché mais indiscret, nous cache ce monde. Par lui, la vie ratée se figure être quelque chose en se projetant dans un autre monde « supérieur » qui, comme tel, ne cesse pas pour autant d'être un néant. Et peut-être même la transcendance n'est-elle que l'autre nom d'une faiblesse qui veut échapper à elle-même, échapper à la réalité : transcender est tout simplement échapper *faiblement* à la faiblesse. Bref, l'au-delà, loin d'être un « plus », pourrait n'être qu'un manque. Ainsi, pour Nietzsche, si Dieu est mort, c'est parce que, loin d'être surplus de vie, il est refus de vivre. Quel triste paradoxe ! Ce Dieu que nous voulions si proche de nous, est tellement nous (notre faiblesse) qu'il est notre négation ! Par ailleurs, le Dieu de la morale n'est pas vécu, puisque la morale est mort à la vie, son Dieu, prétendu vivant ailleurs, est la mort au cœur de la vie même : « Dieu dégénéré en antithèse de la vie. » (153) Cela signifie que ceux qui ne vivent qu'en référence à un au-delà ne vivent pas : déjà morts à cette vie, ils ne peuvent diviniser que la mort. Le Dieu de la mort à cette vie est un Dieu mort (154).

Par conséquent, l'annonce que Dieu est mort ne devrait pas constituer une surprise. Plus exactement, il l'a toujours été ou cela fait longtemps qu'il est mort, et ce n'est que maintenant qu'on s'en aperçoit. C'est un peu tard : on aurait déjà dû s'en douter — ce conditionnel signifie, dans l'esprit de Nietzsche, que si on ne

(152) Une analyse de type marxiste aboutirait à des conclusions analogues. Par exemple, on a pu montrer comment l'idéalisme moral s'exerce dans la presse dite « féminine » : on y masque les problèmes des femmes. On y parle de femme idéale, ce qui est le meilleur moyen de supprimer la réalité problématique des femmes réelles, qui ne correspondent pas à cette image. Cf. le livre très instructif d'A.-M. Dardigna : *La presse « féminine »* (Maspero).

(153) An, § 18. Cf. EH, IV, § 8.

(154) Ce Dieu de la mort à cette vie, transcendance pauvre et manque, est, comme par hasard, invoqué précisément par ceux qui ont besoin de tuer leurs adversaires pour l'emporter sur eux : partisans de la peine de mort, Inquisition, torture, élimination des races (« Gott mit uns »), des « déviants », etc. — sans compter ceux qui croient encore, quoiqu'ils se disent chrétiens, à des péchés « mortels »...

l'a pas su plus tôt, c'est parce que cette constatation fait peur : nous y résistons de toutes nos forces... de faibles !

« Ce sont les événements les plus importants qui sont les plus lents à s'imposer à l'entendement de l'homme : par exemple le fait que le Dieu chrétien est "mort", que tout ce que nous vivons ne saurait plus être considéré comme l'expression d'une bonté et d'une éducation divines, d'une justice divine ou d'une morale immanente. Cette réalité représente une terrible nouveauté ; quelques siècles s'écouleront avant que les Européens en prennent conscience ; alors, pendant quelque temps, il semblera que toutes choses auront perdu leur pesanteur. » (155)

Mais, en vérité, à force de (ne) parler de vie (qu') après la mort, on finit par se douter justement qu'on ne vit pas cette vie, que Dieu coupé de la vie, c'est tout simplement Dieu mort, car on s'aperçoit que la vie ne peut être « vivable » que comme cette vie-ci. En ce sens, si le Dieu qu'on dit mort *était* un Dieu mort, l'annonce est aussi une promesse : le Dieu de la mort est mort. La mort de Dieu est une conséquence de « sa » nature, de notre faiblesse : elle est cette faiblesse se retournant, meurtrière, contre elle-même. L'annonce ne fait que révéler la vérité cachée du nihilisme latent de la morale et du Dieu de la morale, et la logique interne qui l'amène à son propre dépassement, puisque le nihil est la *réalité*, la *vérité* du faux-plein de la morale et de la vie-mort de Dieu. Le néant est anéanti, la mort est morte (156).

(155) OP, § 188 (trad. Bolle).

(156) Faut-il ajouter : vive le Dieu vivant ? Ou : vive la Vie ? Est-ce Pâques ou la renaissance éternelle de Dionysos ? Et, la vie impliquant, comme *création*, la mort continue et nécessaire, est-ce l'espoir de la Résurrection, ou l'*amor fati* ? Si la mort, l'idole, le péché sont surmontés, est-ce par Dieu ? Par Dieu *ici* ou dans l'au-delà ? La question est de savoir si le christianisme et l'athéisme anti-chrétien de Nietzsche, contre les idoles, n'annonceraient pas un message, un espoir ou une tension allant dans le même sens : celui d'un oui à la vie. Cf. Rom. 7 : 25 et 8 : 2. La question

Mais si, de ce point de vue, c'est là une bonne nouvelle — et Nietzsche ne se prive pas de l'opposer à ce qu'il appelle le « dysangile chrétien » —, pourquoi est-ce une découverte qu'on fait malgré soi ? Pourquoi l'insensé porteur de cette nouvelle est-il en quête de Dieu, qu'il sait disparu, pourquoi cherche-t-il Dieu comme Diogène cherchait des hommes avec une lampe allumée en plein jour ? C'est que l'évidence inéluctable de la mort de Dieu frappe de terreur la faiblesse parce qu'elle la laisse sans recours. La mort de Dieu, c'est la mort de ce par quoi les faibles se consolent de leur incapacité à affronter telle quelle, sans échappatoire, la réalité terrible de la Vie : « La Vérité », « Le Bien », « Le Bonheur ». Dieu n'était là que pour donner un semblant de garantie à ces absolus illusoire. Ainsi, contre ce que la vie comporte d'inattendu, la faiblesse inventait une « *vérité* » (scientifique, philosophique, métaphysique) stable, éternelle. Contre la vie comme succession de joies et de souffrances, la faiblesse invoquait Dieu pour s'assurer qu'en me conformant à cette « *vérité* »-là je serais *vertueux*, sinon ici, du moins « là-bas » (car, en ce monde-ci, il lui fallait bien se rendre à l'évidence que la vérité ne va pas toujours de pair avec la morale). Enfin, toujours grâce à ce Dieu, la faiblesse se donnait une sorte d'ordre du monde inventé par ses désirs : elle s'assurait qu'en étant « *vertueux* », et croyant de cette « *vérité* », je serais *heureux* (certes pas en ce monde « détestable » et « pécheur », mais plus tard, ailleurs, après la mort) (157). Une fois Dieu mort, la force sécurisante, toute illusoire qu'elle était, manque à la faiblesse, et les problèmes posés par la

n'est pas de savoir si Nietzsche est chrétien, récupération suspecte. Mais la question est surtout : dans ce oui identique, y a-t-il force ou faiblesse ? Promesse de vie ou blocage ?

(157) « Raison = vertu = bonheur : c'est la plus bizarre des équations qu'il puisse y avoir » (Cid, Le problème de Socrate, § 4). On aura aussi pu remarquer que cette *morale* « fondée » par Dieu aboutit à une *valorisation de la mort* : c'est la mort qui est souhaitable, c'est grâce à elle qu'on est heureux (*après* la mort, en *mourant* à cette vie). Mais, à force de parler de vérité, de vertu et de bonheur, il a bien fallu se demander si on n'y perdait pas en les projetant dans l'au-delà et s'il ne valait pas mieux déjà, si possible, les vivre ici, maintenant.

vie, masqués depuis l'invention de Dieu, réapparaissent :

« Comment avons-nous pu boire la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? Qu'avons-nous fait à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où se meut-elle à présent ? Vers quoi nous mouvons-nous ? Loin de tous les soleils ? Ne nous précipitons-nous pas sans cesse ? Et cela en avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? Est-il encore un haut, un bas ? N'errons-nous pas à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas sur nous le souffle du vide ? Ne fait-il pas plus froid ? La nuit ne tombe-t-elle sans cesse et de plus en plus ? Ne faut-il pas dès le matin allumer des lanternes ? » (158)

Ainsi, Nietzsche présente la découverte de la mort de Dieu comme si son sens dépendait seulement de la réaction qu'elle peut susciter chez celui qui la constate. Elle peut être l'occasion d'un dépassement, de la mort de la faiblesse (« nihilisme actif ») ou d'une confirmation de la faiblesse qui, déçue, va continuer à dévaloriser la vie en la disant mauvaise, dépourvue de signification (« nihilisme passif »). Après la mort de Dieu, va-t-on dire oui, ou se réfugier dans le « pessimisme », les philosophies du néant ou de l'absurde ? Va-t-on vivre ou périr ? Contrairement à ce qu'on croit, en tout cas, la mort de Dieu n'est pas univoquement perçue comme une proclamation libératrice, mais comme une catastrophe inévitable, un dénouement peut-être fatal en ce sens qu'il ouvre la voie aussi bien à la faiblesse qu'à l'affirmation forte : c'est un risque, une nouvelle inquiétante qui, en elle-même, ne résout rien.

« La mise à découvert de la morale chrétienne est un événement sans pareil, une véritable catastrophe. Qui fait la lumière sur cette morale (...) brise en deux morceaux l'histoire de l'humanité

(158) GS, § 125.

(...). L'éclair de la vérité a frappé justement ce qui jusque-là se trouvait placé le plus haut : celui qui comprend ce qui a été ici anéanti peut regarder s'il lui reste encore quelque chose dans les mains (...). Qui met à découvert la morale a du même coup découvert la non-valeur de toutes les valeurs auxquelles on croit ou a cru. » (159)

L'homme est renvoyé à l'énigme brute de la vie : sans abri, il est tout nu (160). Il n'y a plus de vérité solide, sauf celle de la vie, qui est précisément incertitude :

« Il semble que la vie soit établie en vue de l'apparence, j'entends qu'elle induit à l'erreur, à la duperie, à la dissimulation, à l'aveuglement, à l'auto-aveuglement et d'autre part, en fait, c'est du côté des *πολύτροποι* (161) les plus résolus, qu'elle s'est montrée sous sa forme la plus grande. Interprété avec indulgence, le projet de ne pas tromper pourrait passer pour don quichottisme, folie douce d'enthousiaste ; mais ce pourrait être aussi quelque chose de pire : un principe destructeur, ennemi de la vie. "Volonté de vérité", ce pourrait être secrètement volonté de mort. En sorte que la question "pourquoi la science ?" se ramène au problème moral : *pourquoi, en somme, toute morale*, quand la vie, la nature, l'histoire sont "immorales" ? Sans aucun doute, le véridique, au sens téméraire

(159) EH, IV, § 8.

(160) « C'est précisément en tant qu'animaux *domestiques* que nous présentons un spectacle infâme et avons besoin du déguisement de la morale (...). L'Européen se déguise avec le manteau de la *morale* parce qu'il est devenu un animal malade, maladif et infirme qui a de bonnes raisons d'être "apprivoisé" : c'est qu'il est pratiquement avorton, demi-portion, faible, gauche... Ce n'est pas ce qu'a de terrifiant la bête de proie qui trouve nécessaire de se déguiser, c'est au contraire la bête de troupeau avec sa profonde médiocrité, son angoisse et l'ennui qu'elle a pour elle-même. *La morale met l'Européen sur son trente-et-un* — avouons-le —, pour le rendre plus noble, plus important, plus respectable, plus "divin" » (GS, § 352) Cf. Gen. 3 ou, au contraire, Gen. 2, sur les vêtements.

(161) « Hommes aux mille tours » : allusion de Nietzsche à Ulysse (*Odysée*, premier vers).

et ultime que suppose la foi dans la science, affirme par là-même un autre monde que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et dans la mesure où il affirme cet "autre monde", eh bien ! ne nie-t-il pas nécessairement du même coup son pendant : ce monde, le nôtre ? (...) Mais si cela devenait de plus en plus incroyable ? Si rien ne s'avérait plus divin, hormis l'erreur, l'aveuglement, le mensonge ? Et si Dieu lui-même s'avérait notre plus long mensonge ? » (162)

Voilà de quoi nous faire peur, car nous nous trouvons fort dépourvus. Aussi, une fois qu'est annulée la garantie de cette assurance-vérité (qui est plus une assurance-mort qu'une assurance-vie !), la première réaction est-elle de déception et de rancœur : c'est intenable et, par tous les moyens, il faudra tenter de ressusciter ce Dieu, si illusoire qu'en soit la tentative. Ou bien alors, nous nous vengeons, sur la vie bien entendu : nous parlons de « néant », d'« absurde ». Il est très remarquable que Nietzsche ait condamné comme résurgences de la faiblesse après la mort de Dieu certaines « philosophies », de nos jours dites existentialistes, qui le créditent de ce qu'il a, en fait, emprunté et critiqué chez Schopenhauer. Proclamer le monde et la vie « absurdes », c'est, pour Nietzsche, encore du christianisme, de la morale, à l'envers : on ne dit « absurde » que ce qu'on s'attendait à trouver « sensé », et par là on prouve qu'on prend la mort de Dieu pour une vérité regrettable ; déçu, rancunier, on accuse son chien de la rage, parce qu'on a toujours voulu le noyer ! Les philosophies de l'absurde — que Nietzsche connaît bien pour avoir été lui-même schopenhauérien — ne se libèrent pas de la morale et de Dieu, dans la mesure où elles se

(162) GS, § 344. Cf. GM, III, § 24. La vie étant la constante négation de nos « vérités », vouloir la vérité à tout prix, c'est nier la vie, vouloir la mort : la volonté de vérité est une morale : « C'est faire tort à Descartes que de qualifier de frivole son recours à la véracité de Dieu. En fait, c'est seulement si l'on admet un Dieu moral analogue à nous que la "vérité" et la recherche de la vérité gardent un sens et un espoir de succès. Abstraction faite de ce Dieu, il est permis de se demander si l'illusion ne fait pas partie des conditions mêmes de la vie » (K., XIII, § 16).

vengent de la vie en regrettant que Dieu n'existe pas et que la vie ne soit pas aussi morale qu'elles l'espéraient ! On ne peut qu'« imaginer Sisyphes heureux » (163) : accablé par la corvée de l'existence, qui lui pèse comme son rocher, il a du mal à « remonter la pente » : celle de la faiblesse décadente, et, quoi qu'on en disc, il est aux antipodes de la joyeuse affirmation dionysiaque ! Car, pour Nietzsche, la vie n'est pas plus absurde qu'elle n'est signifiante ou sensée : elle est la réalité, mais une réalité qui devient ce qu'elle est, c'est-à-dire tout à la fois création et destruction, indissociablement sens et non-sens, vie et mort, chacun de ces aspects étant condition de l'autre. La dire « mauvaise » ou « bonne », c'est la mutiler en fonction de nos désirs, toujours perspectivistes, nous instituer juges alors que nous sommes simplement « parties » (partiels et partiels).

« La valeur de la vie ne peut pas être évaluée. Ni par un vivant, car il est partie, et même objet du litige, et non juge ; ni davantage par un mort, pour une autre raison. » (164)

« Le problème est hors de notre portée. » (165)

Donc, même non-chrétien ou athée, celui qui « ne peut se consoler » de la mort de Dieu reste encore un faible.

Il ne faut donc pas croire que la mort de Dieu est présentée par Nietzsche comme signifiant sans ambiguïté une libération, une réalisation d'un désir : au contraire, c'était Dieu qui était la réalisation de nos désirs. Plus généralement, il servait à se leurrer sur la réalisation d'un DÉSIR FONDAMENTAL mais impossible : que la vie coïncide avec ce que nous désirons. Dieu mort, nous devons reconnaître son impossibilité radicale : c'est ce que Nietzsche appelle le tragique, l'absolue incompatibilité entre la réalité et nos désirs. La mort de Dieu est l'apparition du tragique : la terre tremble sous nos

(163) Cf. Camus, *Le mythe de Sisyphes*, dernière phrase.

(164) CId, le problème de Socrate, § 2.

(165) *Ibid.*, la morale comme contre-nature, § 5.

pieds, nous n'avons plus d'appui, donc d'accord solide entre l'homme et la réalité.

« NOUS QUI SOMMES SANS PEUR
"Carcasse, tu trembles ? Tu
tremblerais bien davantage si tu
savais où je te mène."
(Turenne)

— Le plus grand des événements récents — la "mort de Dieu", le fait que la foi dans le dieu chrétien a cessé d'être plausible — commence déjà à jeter sa première ombre sur l'Europe. Pour un petit nombre au moins, dont la vue et la méfiance envers leur vue sont assez bonnes et fines pour un tel spectacle, il semble qu'un soleil s'est couché, qu'une ancienne et profonde conscience est devenue doute : notre vieux monde leur paraît inéluctablement tous les jours plus vespéral, plus soupçonneux, plus étranger, plus "désuet". Mais d'une façon générale, on peut dire que l'événement est beaucoup trop grand, trop lointain, trop en dehors des capacités de concevoir du grand nombre, pour qu'on ait le droit de considérer que la *nouvelle* de ce fait ait pu même parvenir ; pour qu'on ait le droit de penser que le grand nombre sait ce qui s'est effectivement passé là et tout ce qui va s'effondrer, maintenant que se trouve sapée cette foi sur laquelle c'était édifié, appuyé, enraciné : toute la morale européenne par exemple. Cette longue suite, cette longue succession de démolitions, de destructions, de ruines et de bouleversements : qui pourrait en deviner assez aujourd'hui pour enseigner et annoncer en précurseur cette monstrueuse logique de terreurs, devenir le prophète d'un assombrissement, d'une éclipse de soleil qu'on n'a encore jamais connus sur terre... ? » (166)

Mais, pour l'esprit libre, pour la volonté forte qui

(166) GS, § 343. Cf. GS, § 125, le passage : « J'arrive trop tôt... etc. »

veut affirmer la vie malgré son caractère problématique et terrible, est-ce une catastrophe ou une réalisation de désir ? Ni l'un ni l'autre : c'est la *possibilité* d'une libération affirmatrice, puisque c'est la mort de la mort, et peut-être l'affirmation de la vie :

« Nous-mêmes, déchiffreurs d'énigmes nés, nous qui attendons en quelque sorte sur les montagnes, placés entre aujourd'hui et demain, et écartelés dans leur contradiction, nous premiers-nés, prématurés du siècle à venir, qui devrions avoir déjà perçu les ombres dont va bientôt s'envelopper l'Europe, d'où vient-il que nous attendons cet assombrissement sans y prendre part, surtout sans crainte et sans souci pour *nous* ? Serait-ce que nous serions encore trop soumis aux premières conséquences de cet événement ? Et ces premières conséquences, celles qu'il a pour nous, à l'inverse de ce qu'on pourrait attendre, n'ont rien de triste ni d'assombrissant, elles apparaissent bien plutôt comme une nouvelle espèce, difficile à décrire, de lumière, de bonheur, d'allègement, une façon de sérénité, d'encouragement et d'aurore... En fait, nous autres philosophes, "libres esprits", apprenant que "l'ancien Dieu est mort", nous nous sentons illuminés comme par une nouvelle aurore ; notre cœur déborde de gratitude, d'étonnement, de pressentiment et d'attente... Enfin, même s'il n'est pas clair, l'horizon semble dégagé à nouveau, enfin nous pouvons lancer nos vaisseaux, et voguer au-devant de tout péril ; toutes sortes d'aventures de la connaissance sont à nouveau permises, la mer, notre mer, de nouveau nous est ouverte ; peut-être n'y eût-il jamais mer si "ouverte". » (167)

Loin d'être une « solution », la mort de Dieu suscite donc plutôt un problème, et c'est pourquoi Nietzsche dit qu'elle doit être « surmontée » : elle ne permet pas

(167) *Ibid.*

de se « satisfaire » enfin, de faire droit au désir *faible* que tout soit permis, y compris l'idéalisation de la réalité par la faiblesse morale (car le faible ne demande pas mieux que tout soit « permis » à ses désirs faibles !) : au contraire, la mort de Dieu astreint le faible à soumettre son désir à la réalité, à se « priver ». « Tout est permis » signifie, pour Nietzsche : les interdits et obligations de la morale idéaliste sont nuls et sans valeur. Cela ne signifie pas qu'on puisse « se permettre » les libertés de la faiblesse avec la réalité de la vie. *Libération* par rapport à la morale, la mort de Dieu implique aussi et surtout une *obligation* : celle de renoncer aux avantages compensateurs de la morale, qui se croit justement tout permis, de renoncer, avant tout, au plus profondément enraciné de tous les désirs de l'homme — celui que la réalité soit, comme dit Freud, une nursery, conforme à nos désirs (168). Il est donc faible de croire que « tout est permis » soit seulement une libération : est-ce l'encouragement à la morale ou l'abolition de la morale ? Se croyant « libéré » sans obligation ni renoncement, le faible ne va pas renoncer à son désir intime : moraliser la vie, mettre l'homme à la place de Dieu, comme auparavant — le faible-Dieu succéderait au Dieu des faibles. Si la mort de Dieu doit signifier un dépassement, elle doit être renoncement au « tout est permis au désir moral » : ce qu'il faut alors, c'est substituer l'affrontement de la vie à sa négation, *l'amor fati* à l'idéalisme moral (et religieux) l'*Übermensch* (surhumain) au *Mensch* (humain).

Le Surhumain. On a voulu voir dans ce symbole de la pensée nietzschéenne une sorte de Superman, un S.S. blond aux yeux bleus, incarné par tel ou tel puissant de ce monde (dans l'ordre politique, social, économique) ou même simplement un « gros bras ». Nietzsche, lui,

(168) La vie est (aussi), inévitablement, maladie, souffrance, mort, violence, crime, exploitation, injustice, et nous voudrions y échapper, croire que cela n'est qu'une apparence transitoire. Qui nous dit que ce n'est pas, comme le prétend Nietzsche, intrinsèquement lié à la vie en tant que telle ? Terrible, mais vrai ? Cf. CId, Flâneries d'un intempestif, § 32 : « Ce qui justifie l'homme, c'est sa réalité — elle le justifiera éternellement. L'homme réel ne vaut-il pas cent fois mieux, comparé à n'importe quel homme désiré, rêvé, inventé de toutes pièces ? Que n'importe quel homme *idéal*... ? »

parle d'un « César romain avec l'âme du Christ » (169). En fait, le Surhumain se définit essentiellement par ce que Nietzsche appelle *amor fati* :

« Ma formule pour la grandeur de l'homme, c'est *amor fati* : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant, ni derrière, ni dans l'éternité. Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable encore moins se le dissimuler — tout idéalisme est fausseté devant l'inéluctable — mais l'aimer. » (170)

Par ailleurs, et corollairement, le *Sur-humain* (*Übermensch*), est l'être qui, à la mesure de la vie, veut aller *au-delà* (*Über*) (171) de ce qu'il est. Le Surhumain est au-delà de l'homme en ce sens qu'il passe « outre » (*Über, ultra*) à la faiblesse. A l'inverse, l'humain (le *Mensch*), c'est la maladie de l'homme, l'homme qui n'est que ce qu'il est, se prend pour un être achevé, croit avoir définitivement *réglé son compte* à la vie, au lieu de chercher à devenir ce qu'il est — c'est-à-dire un être QUI DEVIENT, SE DÉPASSE, AUTRE QUE CE QU'IL EST. L'homme, c'est l'être de la morale, celui qui se prend pour une fin en soi, sans tension vers un dépassement dans l'Autre, tandis que le Surhumain n'« est » que les buts qu'il se propose, il est comme la vie, Autre que lui-même. Or, le Dieu mort n'était que l'identité, le Dieu du chemin tracé. Après sa disparition, l'homme peut exercer sa force sans se laisser aliéner par ce qui n'était que l'image virtuelle divinisée de sa propre faiblesse. Dieu mort, morte est la faiblesse, mort le Dieu de l'homme (172). L'homme créature faible de ce Dieu faible est mort, l'homme doit « périr »

(169) WzM, § 983.

(170) EH, II, § 10.

(171) *Über* est difficile à traduire sans malentendu : il signifie outre, au-delà, « trans » (comme dans transporter) et non au-dessus.

(172) Si on veut admettre que Dieu est le nom biblique de la transcendance de l'homme, le Surhumain sera « l'homme nouveau » qui se transcende lui-même, dépasse le « vieil homme » et le « péché » (qui coïncide avec l'idole du Dieu mort). La mort de ce Dieu, n'est-ce pas alors ce qu'on nomme la Grâce ?

et vivre fort — le Surhumain peut naître et vivre (173).
Qui donc oserait se plaindre de la mort d'un tel Dieu ?

« Dieu est mort : et il est temps que vive le Surhumain. » (174)

« Maintenant, je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; c'est seulement quand vous m'aurez tous renié, que je reviendrai parmi vous (...).

Le Grand Midi, c'est l'heure où l'homme se tiendra au milieu de la voie qui va de l'animal au Surhumain, fêtera comme sa plus haute espérance le chemin déclinant du soir : car c'est la voie d'un nouveau matin. Alors, celui qui décline se bénira d'être celui qui va par-delà ; et le soleil de sa connaissance atteindra son zénith.

«Morts sont tous les dieux, nous voulons maintenant que vive le Surhumain'' ; telle sera un jour, lors du Grand Midi, notre volonté suprême. Ainsi parlait Zarathoustra. » (175)

b) *Un Dieu-surmoi, sadique, culpabilisant, vengeur*

(Alternative : Dieu est-il au contraire « Amour » et Tout-Autre ?).

(173) Pour plus de détails, voir les livres de Valadier, Granier et P. Köster (cf. bibliographie).

(174) Mus., XIV, p. 134.

(175) APZ I, de la vertu qui donne, § 3. Notons que le nihilisme est décomposition de Dieu, déperdition de la capacité de force. Et la pensée de Nietzsche nous avertit par là qu'il est illusoire de croire pouvoir recréer Dieu et l'idéal quand ils ne sont que néant et faiblesse. Les gens qui veulent la « restauration des valeurs traditionnelles », qui réclament « un supplément d'âme », qui exigent la « remise à l'honneur de l'idéal » oublient tout simplement que le néant ne peut rien produire, qu'on ne reconstruit pas sur le néant, et que si les valeurs « se perdent », on ne peut les restaurer, sinon artificiellement. Pour Nietzsche, seule la volonté forte peut produire des valeurs, et celles-ci, alors, changent et se renouvellent : cela signifie que l'idéal, par lui-même, ne peut produire la force qui manque, et qu'il est justement *faible* de vouloir restaurer l'idéal, illusoire d'y trouver de la force, « moral » de croire qu'il peut rester identique et se renforcer sans changement, indépendamment de la seule condition qui le rend possible : la *force* de dépassement.

Ce Dieu-là, on le connaît bien : il est inventé par le faible qui veut se venger de la vie — et des autres. Le fou du *Gai savoir* s'écrie :

« Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers d'entre les meurtriers ? Ce que le monde possédait jusque-là de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux — qui essuiera ce sang de nos mains ? Avec quelle eau nous purifier ? Quelles fêtes expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître seulement dignes de cette action ? »

Ici, le Dieu mort, c'est celui de la rétribution, du jugement, du châtiment. C'est celui dont nous prenons le nom, dont nous nous réclamons pour NOS jugements pour NOS châtiments, pour NOS appréciations, que nous invoquons pour réprimer les autres et nous-mêmes : le « Dieu vengeur », la « vengeance de Dieu », c'était NOTRE vengeance, le « Dieu » au NOM de qui nous nous vengions, quand il fallait attendre que le plat refroidisse. Ce Dieu-là, une fois de plus, ce n'était *rien* que nous : une dignité factice, une procuration donnée par des infirmes. Ce Dieu culpabilisant, c'était notre double, notre incognito, un prête-nom, un homme de paille, un séide de ceux qui n'osent pas sortir de l'ombre pour frapper à un visage découvert, de ceux qui ne se sentent pas assez sûrs de leur « droit » pour en user sans la caution d'une autorité supérieure. Dieu, c'était, ici, *notre* envie de punir et *notre* peur de punir en notre nom propre, *notre* sadisme honteux, *notre* manque de générosité drapé sous le manteau des grands principes, *notre* abus de pouvoir contre les autres et contre nous-mêmes, mais masqué derrière la fausse transcendance d'un grand mot. Un grand mot que Nietzsche démystifie en montrant que ce n'est qu'un sinistre jeu de mots : lorsque nous sévissons,